1. *El título de la obra*

El título con que se conoce este tratado no corresponde al original griego de *Politeía* que aparece en Aristóteles: la traducción exacta de éste sería «régimen o gobierno de la polis (o ciudad-estado)»; pero, a través del latín *Res publica,* que tiene también este último sentido y fue empleado por Cicerón para rotular su obra sobre el mismo tema, ha sido vertido con ese término al castellano. Ello tiene el inconveniente de falsear la mente del autor en la misma portada del libro y sugerir inadecuadas representaciones en los muchos que no tienen de él otra noticia que la de su nombre. Con todo no se ha creído procedente cambiarlo, porque el título tradicional de una obra es signo general de su reconocimiento y pertenece ya más al público que al traductor.

El segundo título, agregado por Trasilo, astrólogo del emperador Tiberio, reza «acerca de la justicia»; y en efecto, con una discusión sobre la justicia empieza el

tratado. En esa discusión, como en cualquier otra que trate de precisar un concepto, es indispensable que esté presente en la mente de los que discuten la representación de un objeto común cuya naturaleza se investiga; este objeto es aquí «el principio de la vida social», esto es, el vínculo que liga a los individuos y forma el Estado. De este modo uno y otro título se reducen al mismo asunto: no obstante, por derivaciones posteriores la reducción no es total y esto engendra un dualismo de temas que es uno de los más señalados caracteres de la obra.

2. *La* polis *o ciudad-estado*

La polis fue la unidad social última del antiguo mundo griego: el nombre, como aún nos recuerda Tucídides (II 15,3), designó primeramente la fortaleza construida en lo alto de la montaña o la colina y se extendió después al conjunto de lo edificado al pie de ella *(ásty)*. A tal centro de población vinieron a someterse e incorporarse después las aldeas circunvecinas. El vínculo original de los que constituyeron la polis debió de ser tribal, de sangre o parentesco, referido a un héroe ancestral, y efectivamente en todas partes quedaron instituciones y usos conformados con ese origen. Pero, en Atenas y en otros sitios, al correr del tiempo y sus azares, sintieron los ciudadanos la comunidad de habitación y de vida como rasgo capital de su unión.

La estructura de la polis o ciudad-estado se vio favorecida por la disposición del territorio helénico, que cordilleras y golfos distribuían en pequeñas comarcas, y por la grata y sencilla creencia, recogida por Aristóteles, *Pol.* 1326 *b* 14-17, de que la comunidad política exige el conocimiento mutuo de todos sus miembros; sobrevive al imperio macedónico y a la constitución del romano y llega hasta el siglo II de nuestra era para resucitar en gran parte durante la Edad Media y alcanzar el umbral de la época contemporánea.

La diferencia entre la polis y el Estado o nación actual es fundamentalmente cuantitativa, no cualitativa. De ahí el interés que para nosotros tiene cuanto sobre ella se discurrió y compuso.

3. *El régimen democrático*

La república de Platón no es en primer término la construcción ideal de una sociedad perfecta de hombres perfectos, sino, como justamente se ha dicho, «a remedial thing», un tratado de medicina política con aplicación a los regímenes existentes en su tiempo. El autor mismo lo confiesa así y en algún pasaje (473 *b*) manifiesta su propósito de buscar aquel mínimo cambio de cosas por el cual esos Estados enfermos puedan recobrar su salud; porque enfermos, en mayor o menor grado, están todos los Estados de su edad. Y cuando habla de la tiranía como cuarta y extrema enfermedad de la polis (544 *c*), reconoce que son también enfermedades los tres regímenes que le preceden.

Hemos de entender, pues, que, así como el estudio del enfermo ha de preceder a la consideración del remedio, así en la elaboración del pensamiento político platónico el punto de arranque es el examen de la situación de las ciudades griegas contemporáneas. No obsta que, por razones de método, sea distinto el orden de la exposición: es la realidad circundante lo que primero le afectó y puso estímulo a su pensamiento. Esta realidad se le presentaba varia y cambiante: los regímenes políticos no eran los mismos en una ciudad que en otra y en una misma ciudad se sucedían a veces los más opuestos. Platón redujo toda esta diversidad a sistema imaginando una evolución en que cuatro regímenes históricos fundamentales (timarquía, oligarquía, democracia y tiranía) van apareciendo uno tras otro, cada cual como degeneración del precendente. La timarquía misma nace de la corrupción de la aristocracia, que es el mejor sistema de gobierno, el aprobado por Platón y el representante de

la sanidad primitiva. Salvo de éste, de todos tiene experiencia: la timarquía es el régimen generalmente tan celebrado de Creta y Lacedemonia (544 *c*); la oligarquía acaso no represente sino la situación contemporánea, ya en degeneración, de esa misma constitución timárquica. Los otros dos regímenes le eran aún mejor conocidos: la democracia, por Atenas, su patria; la tiranía, por su residencia en Siracusa, la corte de los Dionisios. Claramente se percibe, sin embargo, que lo que está más viva y constantemente presente en el alma de Platón es el régimen de su propia ciudad, esto es, la democracia ateniense. Ella ocupaba un campo incomparablemente mayor en su experiencia personal, no sólo como ambiente más prolongado de su propia vida, sino en razón de la mayor riqueza de hechos que por sí misma le ofrecía. Y es claro que toda la meditación constructiva del filósofo supone el descontento y la insatisfacción de aquel régimen político en que había nacido y dentro del cual pasó la mayor parte de sus días.

Hay ya en cierto pasaje del tratado (430 *e*) el esbozo de algo que podríamos llamar argumento ontológico contra la democracia y que, llevado a su inmediata consecuencia, entraña la negación de la posibilidad de aquélla. Si la democracia se entiende como forma del Estado en que el demo o pueblo es dueño de sí mismo, su concepción resulta irrealizable, absurda y ridícula; porque el que es dueño de sí mismo es también esclavo de sí mismo y con ello se hacen coincidir en un mismo ser dos posiciones distintas, opuestas e irreductibles. La distinción hecha por Rousseau entre la «voluntad general» y la «voluntad de todos» es algo que está en pugna con la mente de Platón, y por eso para él el argumento tiene entera fuerza. Ni en la ciudad ni en el individuo ve voluntad general alguna, sino una diversidad de partes con impulsos y tendencias de muy diferente valor. Lo que caracteriza al régimen político, como al régimen del individuo, es la preponderancia de una parte determinada con su tendencia propia. La democracia no es, ni puede ser por tanto, el régimen en que el poder es ejercido por

el pueblo ni por su mayoría, sino el predominio alterno, irregular y caprichoso de las distintas clases y tendencias: más que régimen, es una almáciga de regímenes en que todos brotan, crecen y se contrastan hasta que se impone alguno de ellos y la democracia desaparece. De ahí la indiferencia moral de ésta y la riqueza que ofrece su experiencia: allí hay gérmenes del régimen mejor o filosófico y del peor o tiránico; y con ellos, de los otros regímenes intermedios (557 *d*). La condición que hace posible todo esto, la que deja abiertos en todas direcciones la sociedad y el régimen democráticos, es la libertad, y de libertad aparece henchida la democracia; pero un régimen así, radicalmente falso y con iguales facilidades y propensiones para el bien y para el mal, no puede ser un régimen aceptable.

Una de las más gratuitas y erradas afirmaciones que se han hecho respecto al espíritu de Platón es la de que su antidemocratismo está enraizado en un mezquino espíritu de casta, tesis conocidísima de Popper: su familia, aunque de la mejor nobleza, había seguido una tendencia más bien abierta y liberal que exclusivista y conservadora; una influencia familiar no puede por lo demás rastrearse por parte alguna en el pensamiento político del filósofo y los tonos de su condenación de la democracia no tienen, aunque otra cosa se diga, la acritud del odio racial. Platón llegó a ella por dos caminos distintos: uno, el de su experiencia política y personal, y otro, el de su doctrina de la técnica, recibida esta última de Sócrates, su maestro. Si hemos de creer lo que se dice en la carta VII, cuya autenticidad es hoy generalmente admitida, lo que separó para siempre a Platón de sus conciudadanos en la esfera política fue la condena y muerte del propio Sócrates en el año 399. El discípulo ha hablado de ella con una cierta amargura en su diálogo *Gorgias* (521 y sigs.): Sócrates mismo pronostica allí su juicio y su sentencia y compara la asamblea popular que ha de condenarle con un tribunal de niños ante el que un médico es acusado por un cocinero. Inculpa éste a aquél por la dureza de sus tratamientos, el rigor de sus

prescripciones y el mal sabor de sus pócimas y les pone por contraste la dulzura y variedad de los manjares que él prepara; en vano el médico alegará que todo el sufrimiento que él impone está enderezado a la salud de los niños mismos, pues el tribunal de éstos no le hará caso y, diga lo que diga, tendrá que resignarse a la condena.

Tal es la imagen que Platón se forma de la democracia y que persiste en *La república*: un demo menor de edad e insensato y unos demagogos que le arrastran a su capricho abusando de su incapacidad y falta de sentido. En un pasaje (488 *a-e*) presenta a aquél como un patrón robusto ciertamente, pero sordo, cegato e ignorante, con el que juegan a su antojo los marineros que lleva en su barco; en otro (493 *a* y sigs.), como un animal grande y fuerte cuyos humores y apetencias estudian los sofistas para aceptarlos como ciencia, esto es, con el fin de sacar de ese estudio normas para su manejo. Platón, pues, no tiene hiel para el demo aunque la tenga para los demagogos: los tonos en que habla de aquél van desde la compasión a la ironía. «Cuando agravia —dice en 565 *b*— no lo hace por su voluntad, sino por desconocimiento y extraviado por los calumniadores.» Tales opiniones eran de esperar, por otra parte, en un hombre que había sido discípulo afecto de Sócrates y que además había recogido la experiencia de aquel agitado y triste período de la historia de Atenas, aquel final del siglo V que tan bien conocemos por los relatos de Tucídides y Jenofonte. La democracia había tenido su época de esplendor y ufanía, pocos años antes del nacimiento del filósofo, bajo la dirección de Pericles. Este mismo, en un discurso famoso que, sin duda con fidelidad de conceptos, nos ha transmitido Tucídides, había celebrado sus excelencias con ocasión del funeral de los caídos en el primer año de la guerra arquidámica: es un pregón de las calidades y ventajas de la democracia al que Platón parece poner, muchos años después, la sordina de sus ironías. La derrota exterior y la descomposición interna de Atenas habían sido un amargo comentario a las arrogancias de su primer estratego. Ya Platón le había condenado en el *Gor-*

gias juntamente con otras grandes figuras de la historia de su patria, como Milcíades, Cimón y Temístocles; se puede suponer lo que pensaría de los hombres de la edad posterior, los improvisados e insensatos políticos que jalonaron con su desatentada actuación la trágica pendiente de la derrota: el curtidor Cleón o el fabricante de liras Cleofonte sin contar a Alcibíades, el punto negro en la sociedad de los discípulos de Sócrates. Hombres que alucinaron algún día al pueblo con sus declamaciones o pasajeras victorias para dejarlo caer finalmente en la catástrofe sin remedio.

Tucídides había dicho (I 65, 9) que en la época de Pericles, la más gloriosa de la democracia, ésta no había existido más que de nombre: la realidad era la jefatura de un solo varón, el primer estratego. Para Platón, toda la democracia no había sido más que demagogia en el sentido etimológico de la palabra (cf. 564 *d*); y los demagogos, unos embaucadores del pueblo que, en vez de atender a la mejora de éste, habían cuidado sólo de su propio aventajamiento halagando y engañando a la multitud con el arte bastardo de la oratoria. A todos ellos oponía la figura de Sócrates, «uno de los pocos atenienses, por no decir el único, en tratar el verdadero arte de la política y el solo en practicarlo, alguien que no hablaba en sus perpetuos discursos con un fin de agrado, sino del mayor bien» (*Gorg.* 521 *d*). Y éste era el hombre a quien había condenado a muerte la propia democracia de Atenas.

Pero, si la oposición a la democracia era en Platón fruto de su desengañadora experiencia, había llegado también a ella en virtud de una doctrina, fundamental en el tratado de *La república,* pero cuya procedencia socrática es indudable: la doctrina o principio de la técnica. La mayoría de los ciudadanos atenienses residentes en la ciudad se contaban entre los llamados demiurgos, artesanos o artistas, hombres de oficio o de profesión liberal. Dotado aquel pueblo como ningún otro de un seguro sentido de la belleza y de un vivo afán de saber (Tucíd. II 40, 1), es natural que alcanzase en sus obras y realiza-

ciones una perfección que en algunos casos sería la admiración de los siglos; y natural también que, conscientes de ello, tuviese cada uno el orgullo de su arte, observase solícitamente los secretos de sus procedimientos y los transmitiese a sus hijos en larga y pormenorizada enseñanza. El sentido de la técnica era, pues, muy vivo en estos profesionales; pero los mismos hombres que así apreciaban las dificultades del acierto y del éxito en un oficio manual o un estudio especializado se creían capaces de desempeñar sin ninguna particular preparación las funciones públicas en el ejército o en la asamblea y aun, como hemos visto, la propia dirección de los asuntos del Estado. Y esta supuesta capacidad era también motivo de presunción y de arrogancia. En el ya citado discurso de Pericles hay claras manifestaciones de estos sentimientos: allí se recuerda, por lo que toca al ejercicio militar, que los lacedemonios tratan de alcanzar la fortaleza viril con un largo y penoso ejercicio, que comienza en la primera juventud, mientras que los atenienses, con una vida libre y despreocupada de todo ello, consiguen los mismos resultados (II 39, 1); se afirma que los ciudadanos, aun dedicando su atención a sus asuntos domésticos y quehaceres privados, entienden cumplidamente los negocios públicos (40, 2), y que un mismo varón puede mostrarse capaz de las más diferentes formas de vida y actividad con la máxima agilidad y gracia (41, 1). Estas afirmaciones de la capacidad general para la política son siempre del agrado del pueblo, pero, interpretadas a su capricho y dando alas a la audacia y a la improvisación, traen las consecuencias que son bien conocidas en la historia de Atenas.

Fue Sócrates quien vino a oponerse a ellas con su principio de la técnica. Creador de la ciencia de la vida humana con su fundamento natural y su fin inmanente, tuvo por capital empeño el convencer a los hombres de su tiempo de la necesidad de esa ciencia y de su incomparable importancia. Y para ello aprovechaba hábilmente aquel vivo sentido de la técnica que, en otros campos más restringidos, tenían, como hemos visto, sus conciu-

dadanos. «¡Oh, Calias! —preguntaba al rico personaje de ese nombre—. Si tus hijos, en vez de tales, fueran potros o terneros, tendríamos a quien tomar a sueldo para que los hiciese buenos y hermosos con la excelencia que a aquéllos les es propia; y sería algún caballista o campesino. Pero, puesto que son hombres, ¿a quién piensas tomar por encargado de ellos? ¿Quién hay que sea entendido en tal ciencia humana y ciudadana?» (*Apol.* 20 *a-b*). No se cansaba de advertir la necesidad de un especial conocimiento para el desempeño de las funciones públicas, empezando por el ejercicio militar; le parecía locura que se designasen los magistrados por sorteo, siendo así que nadie querría seguir tal procedimiento para la elección de un piloto, un carpintero, un flautista u otro operario semejante cuyas faltas son menos perjudiciales que las de aquellos que gobiernan el Estado (Jenof. *Mem.* I 2, 9); es absurdo igualmente —decía— que se sancione a un hombre que trabaja estatuas sin haber aprendido estatuaria y no se castigue al que pretende dirigir los ejércitos sin haberse preocupado de conocer la estrategia, cuando es la suerte de la ciudad entera la que se le entrega en los azares de la guerra (III 1, 2). En otra ocasión (III 6, 1 y sigs.) le vemos hablando con Glaucón, el hermano de Platón, que, aún en su primera juventud, se empeñaba en arengar al pueblo y dirigir los asuntos de Atenas; y en el interrogatorio queda al descubierto la absoluta ignorancia del joven en lo tocante a la situación financiera, militar y económica de la ciudad. Estos pensamientos socráticos son puestos por Platón como base de su tratado. «Se prohíbe —dice en 374 *b-c*— a un zapatero que sea, al mismo tiempo que zapatero, labrador, tejedor o albañil; ¿cómo puede permitirse que un labrador o un zapatero o cualquier otro artesano sea juntamente hombre de guerra si aun no podría llegar a ser un buen jugador de dados quien no hubiese practicado asiduamente el juego desde su niñez?»

En todo esto, sin embargo, no aparece sino un aspecto vulgar y previo del requerimiento socrático; porque

el arte militar y el político entran dentro de aquella «ciencia humana y ciudadana», de aquel estudio del hombre que no es completo si no considera a éste en sociedad. Ese conocimiento del hombre —porque hombres han de manejar así el general como el político— vale más que la simple práctica de la guerra o la buena información en otros campos de la administración pública. Ello explica la paradoja de que Sócrates (Jenof. *Mem.* III 4, 1 y sigs.) justifique la elección de un estratego sin otros méritos que los de llevar bien su casa y saber organizar los coros del teatro: este tal ha demostrado que sabe operar con hombres y ello representa positivamente más que los empleos de locago y taxiarco y las cicatrices que ostentaba su contrincante.

Este arte de tratar a los hombres, es decir, de conducirlos a su bien, no es, elevado a la categoría de conocimiento racional, otra cosa que la filosofía. Ella constituye, pues, la verdadera ciencia del político: la justicia y la felicidad de la ciudad son secuelas del conocimiento filosófico del gobernante, advertido y acatado por los gobernados; pero tal conocimiento no puede ser alcanzado por la multitud y, por tanto, ésta no debe asumir funciones rectoras. Cuando Critón advierte a Sócrates de la necesidad de tener en cuenta la opinión de la multitud (*Crito* 44 *d*), por ser ésta capaz de producir los mayores males, como se ha visto en el propio caso de la condena del filósofo, Sócrates responde: «Ojalá fuera capaz la multitud de producir los mayores males para que fuese igualmente capaz de producir los mayores bienes, y ello sería ventura; pero la verdad es que no es capaz de una cosa ni de otra, porque no está a sus alcances el hacer a nadie sensato ni insensato y no hace sino lo que le ocurre por azar.» La capacidad de hacer más sensatos, esto es, mejores a sus conciudadanos es lo que el Sócrates platónico exige del político, y por no haberla tenido aparece condenado el mismo Pericles (cf. páginas 12-13); el pueblo, como se ha dicho, es radicalmente incapaz de ello (494 *a*). Y con esto queda pronunciada la condena definitiva de la democracia. Pero la descripción

que Platón hace de ella no quedaría completa a nuestros ojos si al lado de sus razonamientos abstractos no pusiéramos la animada pintura de la vida ateniense que nos hace al hablar del Estado y del hombre democráticos en uno de los trozos de más valor literario de toda la obra (557 *a* y sigs.). Allí vemos el régimen en su hábito externo, con aquel henchimiento de libertad, anárquica indisciplina e insolencia agresiva que, como si estuviese en el ambiente, se transmite a los esclavos y a las bestias, de modo que hasta los caballos y los asnos van por los caminos sueltos y arrogantes, atropellando a quienquiera les estorba el paso; libertad tan suspicaz que se irrita y se rebela contra cualquier intento de coacción y que para guardar perpetua y plena conciencia de sí misma termina por no hacer caso de norma alguna (563 *c-d*). Ni Tucídides ni Aristófanes nos han dejado cosa mejor sobre las flaquezas políticas de Atenas.

Las consideraciones que van expuestas nos explican la renuncia de Platón a aquella solución del problema de la fidelidad del poder público que consiste en que éste sea ejercido por la sociedad misma. Sin idea de sistema representativo ni de balanza de poderes y de acuerdo con su doctrina de la técnica, no queda otra cosa que crear un cuerpo especializado de ciudadanos que desempeñe las funciones directivas del Estado: y a esta creación está consagrado en gran parte el tratado de *La república*.

4. *Tiranía y oligarquía*

La separación del poder es condición previa para la buena marcha de la ciudad, pero no tiene por sí eficacia alguna; antes bien, puede conducir a una situación mucho peor que la de la democracia si el que lo asume es un tirano. Platón había conocido en su primer viaje a Sicilia (hacia el 388) un caso auténtico de tiranía en el régimen de Dionisio. El hombre tiránico es el que deja sus bajos apetitos por dueños de sí mismo, y el tirano

político, el que, una vez conseguido el poder, los entroniza sobre la ciudad entera. Después de los tonos de vivo humor con que ha pintado a la democracia, la prosa platónica se hace inusitadamente grave y sombría y entra en una especie de lírica acritud al hablar del tirano. Y aun hay un pasaje (577 *a*) en que el autor irrumpe inesperadamente con su propia experiencia en el diálogo de sus personajes. Todo nos aparece ahí con el vigor que a lo atentamente observado sabe dar un espíritu genial: el doble empeño del tirano de asegurarse al demo y acabar con sus propios enemigos; su crueldad e inexorabilidad para con éstos y su adulación de la multitud; el miedo que le acosa y la necesidad consiguiente de vivir siempre custodiado; la precisión de hacer la guerra por razones de política interior; su intolerancia de todo hombre de valía, animoso, prudente o simplemente rico; su soledad en un círculo de gentes ruines que le odian en el fondo de su ser; en fin, la servidumbre del alma del tirano y, en consecuencia, la servidumbre del pueblo a quien él domina, «esclavo de sus propios esclavos». El retrato está hecho con rasgos tomados de Dionisio I de Siracusa, de Periandro de Corinto, de Pisístrato y de otros tiranos y era sin duda necesario para completar el cuadro de los regímenes políticos existentes en Grecia, así como para demostrar la tesis, fundamental en *La república,* de que la extrema injusticia va acompañada de una extrema infelicidad; pero su mérito principal está en el maravilloso poder de representación con que Platón lo traza. Sea cualquiera la verdad histórica, este trozo parece atestiguar que el autor ha sentido en su propia carne la crueldad del tirano.

La democracia ateniense y la tiranía siracusana daban al filósofo modelos vivos de dos regímenes políticos existentes en su tiempo. Quedaba un tercero, la oligarquía lacedemonia, de la que Platón tenía menos directo conocimiento, pero que era objeto de frecuente consideración en los círculos cultos de la propia Atenas. Había sido ésta derrotada en la guerra contra Esparta; la tesis periclea de la superioridad ateniense en virtud de un

determinado tenor de vida y una determinada constitución política estaba sujeta a revisión en el ánimo de los vencidos. Preguntábanse éstos si no serían aquéllos más bien los motivos de su debilidad. Por otra parte, la vida espartana aparecía como la primitiva y genuina de todos los griegos y a ella se volvían los ojos con la simpatía que inspiran, sobre todo en los tiempos de desgracia, los sanos y olvidados usos de la antigüedad. Pero, cuando no se mezclaba un interés político —y éste era el caso en el sereno ambiente de la sociedad socrática— la devoción consagrada a las cosas lacedemonias resultaba un tanto remota, contemplativa y nada operante. Sobre todo, no llegaba a ofuscar el sentimiento patrio ni la conciencia de la superioridad que conservaban los atenienses en la esfera del espíritu. Sócrates podía ciertamente lamentarse (Jenof. *Mem.* III **5**, 15) de que éstos no imitasen a los lacedemonios en el respeto a los ancianos, en la práctica de los ejercicios corporales, en la concordia mutua, en el estudio especializado del arte militar; pero su recuerdo de las glorias de antaño y aun otras realidades presentes le convencen de que, por debajo de estas deficiencias de hábito, hay en ellos una íntima excelencia que puede hacerles de nuevo, con fácil corrección, superiores en todo a sus rivales. Análogas son las ideas del Sócrates platónico en el *Alcibíades I* (120 y siguientes), donde, después de extenderse en consideraciones sobre la grandeza de Lacedemonia y Persia en linaje, fuerza y riquezas, termina aconsejando al joven sobrino de Pericles el cumplimiento del precepto «conócete a ti mismo», que le llevará a la convicción de que los atenienses sólo pueden vencer a sus enemigos mediante la aplicación y el saber.

El elogio de la vida espartana, no ya en los pormenores de su constitución, sino en el espíritu que la animaba y en las líneas generales de su estructura social, se había convertido en un tópico de los tiempos; pero ese elogio nos da en general la impresión del que hace el hombre de la ciudad cuando, alabando la vida sencilla y honrada de la gente del campo, en nada piensa menos

que en cambiarse por ella, porque en el fondo estima que su propia vida tiene otras ventajas a las que aquélla no ofrece compensación. El famoso usurero de Horacio tiene un fondo humano que, con distintas variedades, se muestra con frecuencia en la historia.

Lo que Platón dice en *La república* acerca de aquel «régimen tan generalmente alabado de Creta o de Laconia» está dentro del mismo ambiente. La distinción entre timarquía y oligarquía parece corresponder simplemente a dos grados de evolución de la misma sociedad lacedemonia, alcanzado el primero en el siglo V y el segundo en el IV; ambos regímenes son considerados como superiores a la democracia sin dejar de ser por ello regímenes enfermos, verdaderas afecciones de la ciudad. A la misma timocracia, el mejor de los dos, no se le escatiman los rasgos desfavorables y aun odiosos (547 *e*-548 *a*), como la avaricia y la hipocresía, tomados en su mayor parte de la propia realidad de Esparta. No recogió Platón de ésta la disposición de las magistraturas e instituciones, como los reyes, los éforos o el consejo; sus ventajas son simplemente de hábito y estructura social. El poder está en manos de unos pocos selectos, pero les falta el elemento razonador, es más, hay allí una aversión a entregar el mando a los más sabios. Estos regímenes adolecen, pues, de falta de verdadera cultura (cf. *Hipp. mai.* 285 *c*) o, en último término, de filosofía (cf. también la paradoja de *Prot.* 342 *a* y sigs.); y la filosofía, hay que agregar, se hallaba, bien que sin informar al Estado, en la democracia ateniense.

Como queda dicho, los cuatro regímenes reales de que hemos hecho referencia se presentan en *La república* en un proceso de degeneración conforme a una representación común en la antigüedad. Platón concebía lo primitivo como lo más perfecto, y, a partir de ese régimen admirable de tiempos remotísimos y no atestiguados, se sucedían las cuatro formas políticas de la ciudad por este orden: timarquía, oligarquía, democracia, tiranía. La evolución del Estado tiene su paralelo en la evolución del individuo: el predominio de cada una de las partes del

alma corresponde al predominio de una determinada clase social en aquél, y así el individuo timocrático pasa a hacerse oligárquico, el oligárquico se convierte en democrático y este último en tiránico. Excesivo es, sin embargo, afirmar que Platón ha creado con ello la filosofía de la historia y equiparar esta parte de su obra a las sistematizaciones de Hegel, Comte o Marx.

En realidad los principios que informan esta exposición son bien sencillos y visibles: primeramente el de la decadencia histórica, que, como ya hemos dicho, no es exclusivo de Platón, sino corriente y admitido en casi todo el pensamiento antiguo. Con él se combina un enlace de sucesión establecido sobre la creencia general de que el régimen espartano era el primitivo de todos los pueblos griegos y de él había nacido en Atenas la democracia. Agréguese la evolución que, en tiempos del filósofo, había sufrido ese régimen pasando de democracia a oligarquía; y finalmente el hecho de que la democracia había dado lugar en Siracusa a la tiranía de Dionisio I. Lo que Platón ha puesto de su cosecha es el admirable análisis psicológico del cambio por que van pasando los individuos y los regímenes; y este análisis es fruto de su observación y su experiencia de Sicilia y principalmente de Atenas. Aun no llegando a madurez, los diversos regímenes y constituciones que brotaban en el vivero ateniense podían ser advertidos y calculados en su desarrollo por un alma sagaz y profunda como la de Platón. Ahí veía surgir los cambios del Estado en un ambiente familiar y casero, unidos a eternas y vulgares tendencias del espíritu humano; recuérdese, por ejemplo, aquella madre dolida e indignada que representa vivamente a su hijo el fracaso y la infelicidad de su padre y le excita a seguir distinta y más provechosa conducta (549 *c* y sigs.), o la pintura de la general indisciplina doméstica en el Estado democrático (562 *e* y sigs.). La verdad de este proceso no es verdad histórica, sino psicológica; aquella verdad de las buenas ficciones, de la que se ha dicho que es superior a la de la historia. Verdad típica y ejemplar, que no excluye que las cosas puedan suceder

de otra manera; Platón mismo apunta la posibilidad de la regeneración del hombre democrático (559 *e* y sigs.), y no hay razón para sostener que en su mente la única salida de la democracia sea la tiranía.

5. *Las teorías políticas*

La construcción política de Platón no surge sólo de la contemplación de las realidades de su tiempo y de la insatisfacción que le inspiran, sino de su repugnancia contra las teorías políticas corrientes. Hechos y doctrinas van siguiendo un proceso paralelo. El pensamiento griego se aplicó primeramente a la contemplación de la naturaleza, al estudio de sus leyes, a las conjeturas sobre la composición del mundo físico. El Estado queda incluido en el universo natural y, por lo tanto, resulta tan irreformable como la naturaleza misma; es indiferente que los conceptos de justicia y ley se transporten de lo físico a lo humano o se siga el proceso inverso: todo permanece dentro de lo fatal e inevitable. Podemos imaginarnos a un supuesto labrador asiático que siente cómo llega hasta él la acción despótica del Estado, bienhechora o nociva, ya para defenderle, ya para cobrarle el tributo, pero en uno y otro caso la cree tan ineludible como la lluvia que fecunda sus mieses o el granizo que las destruye. A esta disposición meramente pasiva del individuo corresponde la identificación teórica de la ley estatal con la ley física. Terrible revelación la de que el hombre puede actuar sobre el Estado, cambiar su constitución y modificar así su propia suerte en cuanto le parece más miserable y dolorosa. Y esta revelación la tuvo el hombre griego: él podía observar las cosas más de cerca por la misma pequeñez de la polis, advertir la debilidad de los detentadores del poder y adivinar en consecuencia el poco esfuerzo que requería su derrumbamiento. Platón mismo, al tratar del origen de la democracia, ha pintado el caso de una manera viva y sustancialmente verdadera (556 *c* y sigs.). Los hechos confirman las esperanzas y el poder cambia de manos; entonces ya no puede creerse en el ori-

gen divino de aquél y la idea del fundamento natural del Estado deja paso a la de la convención (*nómos*). El peligro, sin embargo, es que todo lo convencional puede ser requerido de cambio y proclamada, frente a la antigua doctrina del Estado-naturaleza, la del individuo-naturaleza, se deja el camino abierto a los asaltos del egoísmo y del capricho y, en último término, a la teoría de la fuerza, que sólo puede llevar a la tiranía o a la destrucción de la sociedad. Homero había enseñado que los reyes reciben su cetro de Zeus; Hesíodo había dado a la Justicia progenie divina; Heráclito había concebido el orden del Estado como una parte del gran orden del cosmos; pero el griego observaba tal variedad de regímenes entre las gentes de su raza y tal sucesión de ellos dentro de una misma polis, que no podía menos de plantearse el problema de cuál de esos regímenes era el mejor, con lo que se creaba la ciencia política.

Pero antes había que pasar por la gran crisis representada por la Sofística. Los sencillos y no razonados principios de la moral tradicional, la misma religión heredada, eran demasiado débiles para resistir el choque de calamidades tales como había padecido la generación de fines del siglo V y principios del IV: violadas todas las normas de la conducta humana y sumergidos en la catástrofe ciudades, familias e individuos, no parecía haber otra consigna sino la de sálvese quien pueda, y la máxima de que cada cual no valía sino lo que su propia fuerza informaba la vida toda, así en las relaciones ciudadanas como en las internacionales. Atenas había pasado por la peste, la derrota, el hambre y el terror: cómo relajaba más y más cada nuevo desastre la moral de sus ciudadanos ha sido magistralmente referido por Tucídides, especialmente en III 82 y sigs. Y las doctrinas seguían el paso de los acontecimientos y del estado social.

Los griegos tenían en las relaciones internacionales algunas normas heredadas de antiguo con base religiosa, tales como la del respeto al pacto jurado y la de la inviolabilidad de los mensajeros; pero, además de que estas normas fueron muchas veces quebrantadas, la

guerra en sí no era otra cosa que una gigantesca aplicación del principio del derecho del fuerte. En las conversaciones que precedieron a la apertura de la gran campaña, los atenienses habían declarado a los lacedemonios que «los que pueden imponerse por la fuerza no tienen necesidad alguna de justificación» (Tucíd. I 77, 2). Hay que recordar además —y esto lo comprenderá mejor nuestra generación que las precedentes— que la lucha entre Estados tomó en gran parte carácter de lucha de regímenes, de pugna entre democracia y oligarquía, y en consecuencia la oposición política de cada ciudad resultaba aliada de los enemigos de ella o, por lo menos, partidaria de la composición y de la paz. Sus probabilidades de triunfo aumentaban con las derrotas de la propia patria y, cuando la situación era más desesperada, los que se empeñaban en mantener el régimen tradicional, y con él la guerra, aparecían como responsables de la consumación de su ruina: de aquí aquellas sediciones y guerras civiles en las que, como sucede siempre, el atropello y la crueldad rebasaban los límites comunes en la guerra entre Estados poniendo colmo a la inhumanidad y al horror. En Tucídides y en Jenofonte, en Aristófanes y en Lisias hallamos reflejado aquel ambiente de tenebrosa desconfianza que precedía a las revoluciones y aquel miedo inefable en medio de la lotería de la muerte: vemos, durante el régimen de los Treinta, a los ciudadanos y los metecos ricos sorprendidos en la calle o en sus propias casas y entregados a los ejecutores para que les hiciesen beber la cicuta; a los oligarcas radicales arrastrados por la inexorable necesidad del tirano a deshacerse, saltando sobre la jurisdicción ordinaria, de sus colegas más moderados; a la multitud preguntando anhelosa hasta dónde iba a llegar aquello y a los tiranos mismos espantados de su propio miedo y tratando de ahogarlo en sangre.

La reconciliación y la amnistía impuestas en gran parte por los lacedemonios mismos no terminan con el rencor de los espíritus; y el ingenio de los agraviados, se empleaba en buscar argucias para eximir el caso de sus enemigos de las normas de perdón establecidas. Los ciudadanos

honrados y hasta cierto punto neutrales vinieron a ser desde un principio víctimas de ambos bandos, pues su supervivencia misma resultaba odiosa en medio de la general matanza (Tucíd. III, 82, 1 y sigs.). Es muy probable que el proceso de Sócrates tuviese por motivo real una de esas venganzas políticas disfrazada con otras imputaciones que, en opinión de los acusadores, habrían de hallar, como en efecto hallaron, favorable acogida en el ánimo de los jueces populares. En semejantes situaciones sucumbe la moral del hombre medio y los ambiciosos de altura aceptan con gusto las doctrinas que justifican sus desafueros. Queda siempre una esperanza de remedio mientras hay reacción en las conciencias; pero, cuando éstas han hallado una fórmula valedera de acomodamiento, nada cabe esperar. Y éste era el mayor peligro: porque lo que se había proclamado ya ocasionalmente como norma de las relaciones internacionales y de partido iba abriéndose camino en el campo de la enseñanza pública merced a los sofistas. Profesáronse éstos «maestros de vida»; en realidad enseñaron un «arte de vivir» del que faltaron desde un principio los fundamentos tradicionales de la religión y la moral. Desentendidos de los problemas de la ciencia natural, cuyos cultivadores habían mostrado una diversidad de doctrinas que hacía desconfiar de obtener en ella resultados positivos, volvieron su mirada hacia el hombre, al que ya Protágoras (fr. 80 B 1 D.-K.) designó como «medida de todas las cosas».

Dicho sofista acudió por primera vez a Atenas poco después de mediado el siglo v y en aquella época le confió a Pericles el bosquejo de una constitución para Turios, la colonia panhelénica; debió de estar también allí en 422-421 y últimamente en 411, fecha en que fue acusado por Pitodoro, uno de los Cuatrocientos. La doctrina moral y política de Protágoras, de apariencia conservadora y respetuosa con las máximas corrientes, contenía ya en sí dos gérmenes de disolución que habían de madurar en las enseñanzas de los sofistas posteriores. En discrepancia con las leyendas recibidas y la concepción común de la antigüedad, sostuvo que la vida salva-

je fue la primitiva de los humanos y que éstos, para no ser aniquilados por las fieras, tuvieron por fuerza que congregarse en ciudades. Allí hubieran perecido también en mutua lucha si no hubiesen recibido el don divino de la justicia (*díke*) y el pudor (*aidós*); pero el papel de los dioses en la representación protagórica termina con esto y los hombres no vuelven a saber de ellos, porque jamás se les muestran y ni siquiera tienen posibilidades de comprobar su existencia. Sin negar taxativamente que existan, Protágoras prescinde de ellos en su arte de vivir; el ser humano se ha de valer por sí mismo y es, como queda dicho, la medida de todas las cosas.

Aplicado este principio al orden moral, sustituido el respeto a los dioses y la confianza en ellos por la confianza en las propias fuerzas y eliminadas, con su mediocre fundamento religioso, las débiles barreras de la justicia y el pudor, compréndese que la doctrina de Protágoras quedase pronto en algo enteramente de acuerdo con las terribles e inhumanas prácticas de la época, anteriormente referidas. Un evidente avance en este sentido realizó Gorgias de Leontinos, que llegó a Atenas, como embajador de su ciudad, el año 427, fecha probable del nacimiento de Platón, y con su enseñanza retórica y sus dotes de orador ejerció allí un influjo extraordinario y decisivo. Su desentendimiento de las ideas morales fue mucho más claro y resuelto que el de Protágoras; su enseñanza tenía por exclusivo objeto el arte de triunfar en la vida pública, sin empleo de violencia exterior, por la fuerza mágica de la oratoria. Este arte contaba ciertamente con la eficacia del razonamiento que domina la inteligencia, pero mayormente con el hechizo ejercido en el alma por el elemento sensible, la música de la lengua. Del éxito oratorio se derivan el honor, la gloria y el poder, que es todo cuanto puede ambicionarse; el fin inmediato del discurso, el sentido en que ha de mover los ánimos es indiferente. La justicia y el pudor de que hablaba Protágoras quedan reducidos al nivel de preocupaciones humanas que el orador debe tener en cuenta para no exponerse a fracasar al contradecir la opinión general

de su auditorio. El mismo Gorgias trató en sus discursos temas elevados de gran aceptación; pero era natural que en la vida ordinaria reservase sus opiniones y no quisiese llamarse filósofo, sino sólo orador (*rétor*). Una buena prueba de su resistencia a pronunciarse en privado sobre asuntos trascendentales la tenemos en el diálogo de Platón que lleva su nombre.

Lo que Gorgias había establecido en el campo de la oratoria no había por qué dejarlo reducido a ésta, y su extensión suponía la proclamación del derecho del fuerte en los diversos órdenes de la vida. La doctrina de la fuerza como elemento dominante en las relaciones humanas aparece enunciada en el *Gorgias* por Calicles y en *La república* por Trasímaco; la diferencia está en que el primero trata de darle una base teórica en su conformidad con la naturaleza y el segundo, más empírico, se aferra en presentarlo como una realidad universal e innegable. Calicles ha sido comparado con Nietzsche; Trasímaco, con Hobbes.

Que estas doctrinas demoledoras no eran ni mucho menos una invención de Platón lo muestran con prueba irrefutable los fragmentos conservados del sofista Antifonte: profesó éste sobre el origen de la sociedad opiniones semejantes a las ya mencionadas de Protágoras, pero aseguró que el *nómos* humano y las leyes de la ciudad violentan el estado de naturaleza y son verdaderas añadiduras (*epitheta*) puestas por estatuto y convención a las leyes naturales. Estas últimas son las únicas que presentan carácter de necesidad; a las otras sólo se les debe obedecer en presencia de aquellos que las han hecho, pero cuando nadie lo observa conviene escaparse de ellas y vivir conforme a naturaleza, lo cual no tiene nada de vergonzoso ni de punible. Entre los ejemplos de estas leyes añadidas está nada menos que la que prescribe el cuidado de los padres; Antifonte no se abstiene de lo más escandaloso. «Es de gran valor —dice Wilamowitz— escuchar así directamente de boca de un sofista las teorías que de hecho derrumbaban la moral política y ciudadana.»

La relación entre las teorías y los hechos es indudable; pero echamos de menos un testimonio directo sobre ella. Tucídides ha llamado la atención, en distintos pasajes de su obra, sobre la corrupción de los griegos de su tiempo; nos ha descrito el naufragio de las normas morales y las causas del mismo; ha puesto igualmente más de una vez la doctrina del derecho del fuerte en boca de sus personajes; pero no nos ha dicho una palabra sobre la influencia de los sofistas. Indudablemente los hechos precedieron a las teorías, porque el abuso de la fuerza es tan antiguo como el hombre mismo; pero la formulación y enseñanza de las normas de conducta corrientes en época tan desgraciada no sólo las extendían ampliamente en la ciudad, sino que amenazaban con sofocar toda recta doctrina ética y acabar en consecuencia con la civilización. Tal fue el peligro con que se enfrentó Platón en sus libros de *La república.*

6. *Precedentes próximos*

Las discusiones sobre el «mejor estado», tan propias, como queda dicho, del mundo griego, tienen ecos frecuentes en la literatura. Heródoto (III 80) traspone con todo desembarazo una de estas discusiones a Persia y nos presenta a los conjurados contra los magos conversando, después de la matanza de éstos, sobre la forma de gobierno que debería establecerse. Otanes habla en favor de la democracia; Megabizo está por la oligarquía; Darío, el que triunfa, por el poder monárquico. El mismo Heródoto advierte que estas discusiones resultarán increíbles para algunos de los griegos. Eurípides, que en tantos aspectos ha reflejado la vida de su época, da entrada más de una vez en sus tragedias a disputas semejantes e igualmente nos las recuerda Isócrates. En una ciudad tan agitada por la lucha de los partidos como Atenas no podía faltar tampoco el panfleto político: no se ha conservado, sin embargo, del género más que un escrito, *La constitución de Atenas,* atribuido errónea-

mente a Jenofonte, escrito hacia el 425 a. J. C. y cuyo autor es hoy generalmente conocido con el nombre de «el viejo oligarca» por la tendencia que representa. Más interesantes como antecedentes inmediatos de Platón son los tratados normativo-constructivos cuyos primeros autores fueron jonios y de los que tenemos noticia por Aristóteles. Es uno Fáleas de Calcedón, que vio la causa de las disensiones civiles en las perturbaciones económicas y entendió en consecuencia que había que restablecer la igualdad en la propiedad de la tierra. Hipódamo de Mileto está aún más cerca de Platón; crea una república con las tres clases de los artesanos, labradores y guerreros. Estos últimos, a diferencia de los platónicos, pueden gozar de propiedad; pero tal propiedad ha de tener carácter público. Así, con la comunidad de bienes y con la especialización se hacen aptos para cumplir desembarazadamente su cometido. La especialización es también, como hemos visto, un principio socrático-platónico; pero el resto de la construcción de Hipódamo se parece más bien a la realidad ateniense: los gobernantes son elegidos por el pueblo y éste está formado por las tres clases mencionadas.

7. *Guardianes y gobernantes*

Platón pone el origen de la sociedad en la necesidad de una cooperación entre los hombres para la satisfacción de las necesidades humanas, esto es, en el principio de la división del trabajo. Este principio queda a su vez incluido en otro más general, el de la función específica. Labradores, albañiles, tejedores, zapateros, carpinteros, herreros, pastores, comerciantes, traficantes, etcétera, tienen forzosamente que ayudarse unos a otros con sus respectivas labores y productos: obreros asalariados que arriendan su fuerza física vienen a agregárseles (371 *e*). Todos ellos constituyen la ciudad original, primitiva y rudimentaria. Aumentadas las necesidades hay que aumentar también el número de las profesiones:

la ciudad se agranda y se complica. Lo singular es que Platón, al explicar este desarrollo, no crea preciso establecer ninguna función pública hasta que, por el crecido número de habitantes y la insuficiencia del territorio, se siente la necesidad de atacar a los vecinos y la inseparable de defenderse de ellos. Entonces se crea la clase militar de los guardianes, de la que después ha de salir la de los gobernantes.

Enunciadas las cualidades de cuerpo y alma que han de poseer esos guardianes, Platón, preparando ya el ulterior desarrollo de sus clases rectoras, agrega que deben tener también un natural filosófico (375 *e* y sigs.). La necesidad de esta dote, igual que la de las demás, se infiere por un procedimiento original de Sócrates, pero favorito de Platón: la comparación con el mundo animal. En los perros, guardianes por excelencia —viene a decir—, hay un gran afán de conocer, puesto que sólo por serles conocido distinguen al amigo del enemigo (376 *b*).

El establecimiento de las clases tiene por objeto el bien de la ciudad y se inicia prácticamente en la fundación de ésta por la selección de los que han de ser guardianes en virtud de sus cualidades naturales (374 *e*). Con el mismo fundamento son escogidos después, entre los guardianes, los filósofos-gobernantes, que han de ser los mayores en edad y los mejores de entre ellos (412 y sigs.). En una larga y solícita observación y repetidas pruebas han de mostrar que no declinan de su servicio y devoción al Estado y que «permanecen fieles a la música que han aprendido». Con ello quedarán tales hombres como los verdaderos y perfectos guardianes y a los otros que hasta ahora recibían ese nombre se les reservará el más modesto de «auxiliares».

Las diferencias de naturaleza entre las distintas clases están representadas en el mito de los metales (415 *a* y siguientes). Platón cree que de ordinario los hijos heredarán las cualidades de los padres; pero, en el caso de que no sea así, el nacimiento no tendrá fuerza contra el interés común y los hijos nacidos de una clase superior pueden ser relegados a otra inferior, mientras que los

de la inferior serán ascendidos a la superior. Son, pues, clases abiertas y no castas; y si más adelante Platón, con su doctrina eugenésica del número, cree poder asegurar la conservación en los hijos de la índole de los padres, esto no entra ya en el campo propio de la ciencia política; siempre queda subsistente la norma de que han de ser los más aptos quienes ocupen el poder.

8. *El comunismo de Platón*

El rasgo más saliente de *La república* platónica, para muchos que conocen el tratado sólo de referencia o lo han leído con poca atención, es su constitución comunista. Rasgo llamativo en todos los tiempos, sobre todo por lo de la comunidad de mujeres; interesante antaño, porque se le comparaba con prácticas y modos de la primitiva sociedad cristiana, e interesantísimo hoy, cuando el comunismo, realizado en ciertos países, es tema capital y casi absorbente en las preocupaciones de los demás. Tomás Moro y otros muchos autores del Renacimiento creyeron que en la ciudad de Platón todo era común y, entendido ello así, las opiniones se dividieron en favor y en contra de semejante concepción; pero la discusión venía ya de Aristóteles, que en el libro II de su *Política* impugnó al maestro con argumentos que se han repetido luego hasta la saciedad. La verdad es, sin embargo, que la comunidad de propiedad y familia, que Platón impone sólo a las clases rectoras, es, por su carácter, fin y extensión, algo inconfundible y que en algún modo está en franca oposición con el comunismo moderno. A diferencia de éste no alcanza a toda la sociedad, sino sólo a una pequeña parte de ella; es medio y no fin; es sacrificio y no satisfacción.

Rechazado el régimen democrático y no habiendo de ser ejercido el poder por la sociedad misma, el tema de la construcción platónica queda reducido a la determinación del órgano propio para desempeñar las funciones públicas. Este órgano ha de estar formado por un núme-

ro relativamente corto de ciudadanos especializados y consagrados al servicio de los demás. Para la mayor eficacia de su desempeño, Platón desliga a estos hombres de las preocupaciones y afanes de la propiedad y de la familia y los organiza en comunidad. Tal comunidad se asemeja en muchos de sus rasgos a la de una orden religiosa o de Caballería; y, como da carácter y sello a toda la construcción, ésta ha podido ser comparada con el Estado jesuítico del Paraguay o con la misma Iglesia católica en general. Fuera de aquella comunidad escogida, y es lo que con frecuencia no se ha echado de ver, queda el grueso del cuerpo social. Platón, después de desposeer a la multitud de todo poder político, se preocupa sólo de que tenga aquellas virtudes, templanza y justicia, que la mantengan satisfecha en su situación y la deja vivir una vida corriente de familia, propiedad y trabajo. Ella es la principal beneficiaria del Estado, pues las cosas de éste no le imponen preocupación ni molestia y, en cambio, las clases superiores han de hacerla objeto de su solicitud. «Todo para el pueblo, nada por el pueblo», es una fórmula que se adapta bien al pensamiento de Platón. Los guardianes, en cambio, han de vivir sin bienes propios, pagados a sueldo por la comunidad; no pueden tampoco tener mujer única de su propia elección. Su vida es, pues, doblemente sacrificada, y el autor mismo se da efectivamente cuenta de la poco halagüeña condición de estos hombres (419 y sigs.).

La abolición de la propiedad, se ha dicho, trae consigo la abolición de la familia: lo cierto es que una y otra se motivan en consideraciones y sentimientos fuertemente enraizados en el alma de Platón. Lo que él prescribe en relación con la comunidad de mujeres es algo no sólo diferente de lo practicado y vivido en las ciudades griegas, sino que, como bien lo advierte, había de chocar escandalosamente con la opinión general (450 y sigs.). Su único precedente estaba en ciertas referencias de Heródoto (IV 104) a la manera de vivir de los bárbaros agatirsos. Y, si chocaba con el sentimiento de los griegos, choca aún más con el del hombre moderno, al menos

en nuestro mundo occidental. Establecida neta y rudamente para los guardianes la comunidad de mujeres y de hijos (457 *d*), todo lo que se sigue merece calificación de monstruoso: esos matrimonios en determinadas estaciones bajo el patronato del Estado; la crianza en común de los hijos y su alejamiento de las madres apenas nacidos; la creencia de que con ello todos los ayuntados en una época van a considerar como hijos suyos a los nacidos al tiempo natural y éstos a aquéllos como padres. Dos cosas deja patentes esta exposición: la absorción total del autor en el pensamiento del bien del Estado y su falta de sentido de la vida familiar.

Quizá en su actitud sobre este punto haya influido también lo observado por él en la vida de su maestro Sócrates, víctima, bien que resignada y serena, de una desfavorable situación doméstica. Lo que Platón dice acá y allá sobre la materia nos da la impresión de que la observa en su aspecto más negro y enojoso, como suele ocurrir en una empedernida soltería; las pesadumbres de la crianza de los hijos y los apuros económicos caseros le parecen tan insoportables que, sólo por estar libres de ellos, y a pesar de todo lo dicho, proclama a los guardianes más felices que los vencedores de Olimpia (465 *c*-466 *a*). Es claro que él, que no fue esposo ni padre, no podía hallar compensación para tales desazones: su desconocimiento de la índole de los afectos familiares se revela sobre todo en la suposición de que, desaparecida la única sociedad natural donde aquéllos viven y prosperan, han de resucitar como por ensalmo en una comunidad mucho más amplia donde padres y madres no pueden distinguir entre la multitud a aquellos a quienes han engendrado.

Menos en discordia con nuestro modo de pensar está el otro punto de la prescripción platónica con respecto a la relación de los sexos: el de la emancipación de la mujer. La tesis podía hallar apoyo en las costumbres de Esparta y no ya sólo, como la anterior, en las de ciertos pueblos bárbaros (Heród. IV 116). Platón cree que las mujeres tienen, aunque en grado inferior, la misma natu-

raleza y variedad de aptitudes que el hombre; de ahí que, en principio, puedan desempeñar la mismas funciones que éste, aun las más difíciles y elevadas. Hay, ciertamente, algunas conclusiones exageradas con apoyo en el acostumbrado argumento de la vida animal (cf. págs. 30-31), pero ya Aristóteles puso en ello la corrección oportuna observando que el ser humano precisa desde su nacimiento un largo cuidado maternal innecesario en las otras especies.

El brío reiterado de las refutaciones de escuela no debe, sin embargo, hacernos olvidar la nobleza del impulso que mueve a Platón cuando hace estas prescripciones ni engañarnos sobre su verdadero carácter. Lo que él desea para sus guardianes es que vaquen para el servicio del Estado, que vaquen para la filosofía, que es la mejor preparación de ese servicio. Y en todo ello hay un fondo de ascetismo. Cuando, como queda visto, el filósofo habla por una parte de la dura condición de esos guardianes y por otra de su inefable felicidad, lo hace en el mismo sentido en que un cristiano puede hacerlo de los consagrados a la vida religiosa: como los monjes, quedan aquéllos sometidos a pobreza y a renuncia de la propia voluntad. Si Platón ha prescrito, en vez de castidad total, una relación reglamentada de sexos, ello era indispensable, prescindiendo de otras consideraciones de orden general, en una clase cuyas calidades debían a su parecer transmitirse por herencia; pero aun en ello hay renunciación y sacrificio. Bien entendió a Platón nuestro fray Alonso Castrillo cuando transcribe su concepto diciendo «que al amor de la República ninguna cosa se le debe anteponer, y, por tanto, que los hijos y las mujeres y nosotros mismos no debemos dejar de ser comunes, de tal manera que más parezca caridad que lujuria desordenada».

9. *La educación de las clases superiores*

Hay dos puntos, a más de los dichos, que en la vida de los guardianes platónicos nos recuerdan la de las

comunidades religiosas modernas: la serie de «probaciones» con que se certifica la aptitud del guardián y los preceptos y reglas minuciosas prescritos para su formación.

La educación en los estados griegos se entendía como «formación del ciudadano» y se hacía por el Estado y para el Estado; claro es que no en todas las ciudades tenía esta norma el mismo alcance y rigor. El Estado espartano tomaba al niño a los siete años y lo arrancaba para siempre de la familia; Atenas dejaba mucho más margen a la formación privada. Un par de años entre los dieciocho y los veinte eran allí considerados suficientes para la instrucción militar que precedía a la entrada en el pleno ejercicio de los derechos civiles; todo lo demás de la vida del niño y del joven quedaba confiado a la iniciativa educadora particular. Platón, como en otras cosas, toma para su *República* lo externo y formal de la vida espartana y lo sustancial e íntimo de la ateniense: si la educación corre largamente a cuenta del Estado, las ideas que la informan son de las nacidas al amparo de aquel sistema de enseñanza privada propio de Atenas, del que el propio filósofo era más deudor que otro alguno. Lo importante, sin embargo, es que tal vía de educación no se encierra en el cuadro de la formación del hombre público, sino que constituye una «teoría ideal de la vida humana que cada cual puede aplicarse a sí mismo» (Nettleship).

Las tres partes de la educación ateniense, gimnástica, letras y música, quedan en Platón reducidas a dos por la inclusión en la música de las letras. La gimnástica comprende todo lo que es cuidado del cuerpo y tiende a absorber la medicina o a suprimirla; entraña un régimen no sólo de alimentación, sino de conducta, con condenación de los excesos de gula y de lujuria. Lo más significativo es que, en último término, la gimnasia, como la música, se endereza al provecho del alma mediante la ayuda que presta a la formación del carácter (410 y sigs.). En todo caso, a quien sigue Platón es a Pitágoras: es el régimen higiénico e intelectual de la sociedad pitagórica

de Crotón lo que aquél aplica a sus guardianes. En otros muchos puntos es difícil distinguir lo que Platón tomó de los pitagóricos primitivos y lo que los neopitagóricos tomaron de él.

La música, en su acepción más estricta, es objeto de una solicitud y una reglamentación que nos parecerían excesivas si los tiempos modernos no hubieran traído algo semejante por parte de algunos estados, que tienden a absorber en su esfera todas las manifestaciones del arte. La condenación de determinados instrumentos y modos musicales por el efecto afeminador que producen en los hombres tiene en sustancia el mismo fundamento que la condenación de la poesía.

Era ésta entre los griegos depositaria y vehículo de las creencias religiosas que, superando primitivas concepciones locales, habían hallado aceptación general; pero, cuando la filosofía alcanzó una más alta idea de la Divinidad, no pudo menos de condenar las leyendas homéricas y hesiodeas en que se atribuían a los dioses toda suerte de flaquezas y maldades. Platón, cuyo supremo empeño es dar al Estado por él concebido una base teológica, tuvo que preocuparse en primer término de desterrar de la mente de sus hombres aquellas falsas representaciones tradicionales e imbuirles un concepto más puro de Dios: éste no es causa del mal y, por tanto, tampoco de la mayor parte de las cosas que ocurren al hombre, que son malas (379 *b-c*); la causa del mal hay que buscarla en otro lado. Igualmente indignos del concepto divino son aquellos enmascaramientos y transformaciones que de los dioses se refieren (380 *d*), y la condenación se extiende a los cuentos y consejas de las madres que hacen de aquéllas «cocos» o «búes» para asustar a sus hijos. Dios es algo enteramente simple y verdadero en hecho y en palabra (382 *e*), incapaz de engañarse ni de engañarnos (383 *a*).

Hay que excluir igualmente las enervantes descripciones del Hades y las de los sentimentalismos, vana alegría, mentiras o intemperancias de los héroes. Pasa luego Platón a hacer una clasificación de la poesía que no

es otra sino la tradicional en los tres géneros lírico, épico y dramático, pero que aquí se realiza con un fin de apreciación moral. La poesía puede ser simple o imitativa: en la primera habla el poeta directamente y en la segunda hace hablar a sus personajes. La poesía homérica es en parte simple y en parte imitativa; la dramática, enteramente imitativa. La imitación es condenada en la poesía y, por consecuencia, en la vida: ella se opone al principio de la técnica, de que cada cual ha de practicar un solo y particular ejercicio; constituye un falseamiento del propio ser y lo hace peor por la reproducción de lo peor.

En las consideraciones de Platón va incluido primeramente el juicio de que las representaciones poéticas tenían tan bajo nivel moral que resultaban francamente corruptoras; aun esto quedaría inexplicado para nosotros si no tuviéramos en cuenta que los poetas, y especialmente Homero, eran los textos educativos de la juventud y que el pueblo griego era de una extraordinaria receptividad para las impresiones de la poesía. Característica es la invectiva contra Eurípides (395 *c* y sigs.); representó el teatro de éste en el mundo griego algo parecido a la picaresca en la literatura española del siglo XVII o el naturalismo en la francesa del XIX: una invasión de la vida en el campo de las letras contra géneros y maneras que habían quedado demasiado lejos de ella. Las realidades eran tan fuertes, tan duras y tan bajas, que se hacía imposible seguir gustando indefinidamente el ambiente ideal y elevado de las piezas de Sófocles y Esquilo; empezaba a sentirse el hastío de lo heroico, de aquellas tragedias donde no había más que «Escamandros y fosos y águilas-grifos que van en bronce sobre el escudo montados en abismal léxico que nadie entiende» (Aristóf. *Ran.* 928 y sigs.). Esquilo no se entendía con los atenienses (*ibid.*, 807); éstos reclamaban algo más cercano a su existencia cotidiana y Eurípides se lo dio, pues, conservando la forma exterior de la maquinaria divina y la leyenda heroica, llevó al teatro el hombre de su tiempo con toda la va-

riedad, vacilación e indiferencia de sus conceptos morales y el desenfreno incoercible de sus pasiones.

Aristófanes y Platón se le enfrentan igualmente, porque, lejos de hacer mejores a los hombres, los había hecho más perversos con la presentación de sus abominables modelos; pero mientras el primero, como tradicionalista, vuelve su mirada a los poetas anteriores, el segundo, como reformador, incluye a éstos en la misma condenación y destierra radicalmente de su ciudad toda poesía imitativa. En uno y otro hay, sin embargo, en el fondo, una protesta contra un ambiente de derrota, de desesperanza y de claudicación.

La educación de los guardianes tiene por objeto la adquisición de buenos hábitos mediante los ejercicios de gimnástica y música, pero no lleva consigo un programa de conocimientos determinados. Este programa se reserva para aquellos guardianes mejor dotados que, por el estudio de la filosofía, han de prepararse para la gobernación del Estado. La tesis fundamental platónica de que para que cesen los males de los hombres es preciso que los filósofos se hagan soberanos o los soberanos filósofos, esto es, que gobiernen las ciudades consagrados a la filosofía, ha de producir, bien lo ve, en la opinión general un escándalo mayor que ninguna de las prescripciones hasta allí enunciadas (473 *e*-474 *a*). Platón muestra que semejante aversión tiene por causa un vulgar y falso concepto de la filosofía y los filósofos y confía en que el demo puede ser convencido de la bondad y conveniencia del régimen filosófico (499 y sigs.). Y con ello el tratado de la construcción política entra en el campo de la doctrina platónica. El filósofo debe gobernar porque sólo él posee el verdadero conocimiento, el conocimiento de las Ideas y, entre ellas, de la idea suprema del Bien.

Y porque tiene el verdadero conocimiento, tiene también, conforme a la concepción socrático-platónica, la verdadera virtud. El que sea destinado para filósofo-gobernante debe poseer un alma noble, exenta de bajeza y dotada de facilitad para aprender, pero tales cualidades han de ser perfeccionadas por la educación; y su

fidelidad al servicio del Estado y a los buenos hábitos aprendidos ha de ser repetidamente comprobada. Sólo a los cincuenta años ha de ser llevado al conocimiento del Bien y designado en turno para la gobernación del Estado. La carrera que ha de seguir hasta llegar a ello corresponde a la escala universal de conocimiento que Platón establece y que simboliza en las dos representaciones de la línea seccionada (509 *d* y sigs.) y de la caverna (514 y sigs.).

Los objetos sensibles no son más que débiles semejanzas de unas realidades inmutables y eternas, que son las Ideas, y estas ideas resultan accesibles sólo a la parte inteligente y razonadora del alma; pero aquí el mundo sensible y el inteligible aparecen divididos cada uno en dos sectores, porque en el mundo sensible están los objetos percibidos directamente por los sentidos y están también las imágenes o apariencias de esos objetos, como son las sombras que producen o los reflejos que proyectan en las aguas o en otras superficies. En correspondencia con ello, las ideas u objetos inteligibles pueden ser percibidos en toda su realidad y pureza, y es lo que se alcanza por la ciencia suprema de la dialéctica o mediante imágenes y representaciones, como ocurre en las disciplinas matemáticas. Éstas son inferiores a la dialéctica porque no se remontan como ésta a los primeros principios, sino que parten de supuestos o hipótesis; y además porque no se desprenden ni pueden desprenderse de los símbolos sensibles. El geómetra que estudia el cuadrado lo hace valiéndose de un cuadrado determinado que dibuja, bien que viendo, a través de él, el cuadrado esencial, el cuadrado en sí, a que aplica sus conclusiones (510 *d*). Por eso el estudio de las ciencias matemáticas es la preparación necesaria para la dialéctica, a la manera que el hombre salido de la caverna, para no deslumbrarse, debe dirigir por de pronto su mirada no a los objetos reales ni al sol, el más sublime de ellos, sino a las imágenes de los mismos formadas en las aguas. Conforme a estos principios, Platón construye su plan de estudios,

en el que con razón se ha visto el origen del *Trivium* y el *Quadrivium* de la Edad Media, así como el de nuestra segunda enseñanza y nuestra Universidad.

Los estudios matemáticos previos comprenden la aritmética, la geometría, la estereometría o geometría de los sólidos, la astronomía y la armonía musical; considérase la necesidad y provecho de cada una para llegar, por fin, a la suprema disciplina de la dialéctica. Este término es de significación compleja y, como en tantos otros, conviene pensar cuál es su sentido vulgar y cuál aquel, estricto y elevado, a que lo sublimó Platón. De por sí no significa más que «arte de la conversación, del diálogo o de la discusión» y como tal designaba aquella destreza o habilidad que los jóvenes ponían gran empeño en adquirir para medrar en la vida pública o lucirse en la privada. Con este fin iban a buscar lo mismo a Gorgias que a Sócrates, y este último, en la *Apología* platónica (23 y sigs.), hace mención de los mancebos que, después de oírle, van, a imitación suya, argumentando a los demás y poniendo en evidencia la ignorancia de sus interlocutores. Pero la discusión empleada sólo con el propósito de confundir al contrario y la indiferencia de la tesis sostenida (cf. *Phaed.* 90 *c*) trajo consigo el empleo indiscreto e irrespetuoso de las grandes palabras como bien, verdad y justicia (538 *d-e*); y tras ello, una gran confusión y un decidido menosprecio de los conceptos y normas por ellas significados. Esto era sofística pura en la visión peyorativa que de ella dejó Platón a la posteridad. Para él, por el contrario, el arte del diálogo y de la discusión no era otra cosa que el ejercicio adecuado de la razón para el descubrimiento de la verdad, es decir, del mundo de las Ideas y, en último término, de la idea suprema del Bien. Y, como el mal empleo de que hemos hablado le parecía un gravísimo y calamitoso abuso propio de la ligereza e irreflexión de la juventud, prescribió que el estudio de la dialéctica sólo pudiera hacerse en edad madura y en las otras condiciones de índole y preparación señaladas (539 *a* y sigs.).

10. *La teoría de las ideas y la condenación de la poesía*

La dialéctica lleva al conocimiento de las ideas o realidades primeras inteligibles, que existen antes de las cosas y separadamente de ellas y por las cuales las cosas son lo que son. Hay una belleza en sí por la que son bellos los objetos bellos; una bondad en sí por la que es bueno cuanto calificamos de tal; un hombre en sí en razón del cual son hombres todos los hombres y hasta una mesa en sí por la que son mesas todos los artefactos a que aplicamos esta designación. La doctrina de las ideas presenta graves dificultades, ya se atienda a su génesis, ya a su significación; y no es éste lugar para apurarlas todas, pues su marco excede con mucho del tratado de *La república.* Decir que Platón ha dado realidad a los conceptos abstractos, como se afirma con frecuencia, es enfocar la cuestión a través de la lente aristotélica; vale más partir de los términos del lenguaje conforme al proceso que el filósofo mismo nos enseña en el *Fedón.* La lengua griega, como otras indoeuropeas, usaba el adjetivo neutro o el sustantivo con determinados sufijos, por ejemplo, el sufijo —*tat*—, para indicar la calidad, esto es, el modo de ser común de una multitud de seres independiente y separadamente de cada uno de ellos: el hombre bueno, la mesa buena, lo bueno, la bondad. Propio de todas esas lenguas es el emplear tales nombres, como el de los seres concretos, en función de sujeto activo y operante; y lo que hizo la mente poderosa de Platón fue extraer y vivificar la concepción latente en el idioma. Lo bueno y la bondad eran algo, puesto que tenían nombre; para Platón ese algo fue la idea. Con ello, sin embargo, no queda explicado cuál es la relación entre la idea y el objeto sensible que da fundamento a su sinonimia. Platón ha hablado de presencia de la idea en el objeto, de participación del objeto en la idea, de imitación de la idea por el objeto.

En *La república,* donde todo conspira a una tesis moral, es el concepto de imitación el que predomina: la mesa que construye el carpintero está hecha a imitación

de la mesa en sí, de la idea de mesa que él percibe. Y en esta doctrina basa Platón una nueva condenación de la poesía, considerándola no ya en sus efectos morales, sino en su misma mezquina condición de imitación de imitaciones. No desconocía el filósofo el valor del arte y sabía que éste puede obtener, por selección iluminada, algo superior a la misma naturaleza; pero aquí es presentado de otra manera: el pintor que pinta una mesa imita la mesa del carpintero, que es a su vez imitación de la mesa en sí. Esta mesa primigenia es obra de Dios y la mesa pintada representa una doble degradación con respecto a ella. Tal es también el puesto de la poesía imitativa. Platón había admitido todavía para los primeros guardianes la imitación de lo bueno (395 *c*); en todo su aparato metafísico, lo que sigue teniendo ahora por delante es la poesía de su tiempo, perversa educadora de la juventud y, con ello, vieja rival de la filosofía. A nuestro autor le consume el celo por la moral de su Estado y él le inspira también aquella dura invectiva contra Homero que tan largos ecos tendrá en la literatura posterior; pero para lanzarla ha de reprimir la bien confesada y espontánea simpatía por el poeta que le llevaba a citarlo aun en los pasos más elevados y difíciles de su razonamiento (cf. 501 *b*). Con el cantor de Troya queda desterrada de la ciudad toda poesía, salvo los himnos a los dioses y los elogios de los héroes (607 *a*).

11. *La idea del Bien*

Por el lento camino descrito, ascético en su comienzo, racional después y místico en su final, es llevado el filósofo a la contemplación del Bien, que es en el mundo inteligible lo que el sol en el sensible. Platón se ha expresado respecto a él de manera entusiasta, pero misteriosa y en ciertos aspectos contradictoria, por lo que no es extraño que el «Bien platónico» quedara entre los antiguos como constante símbolo de lo oscuro y enigmático. El Bien procura el conocimiento y la verdad, pero es su-

perior a ambos (509 *a*); a la manera que el sol da a los objetos sensibles no sólo la posibilidad de ser vistos, sino la generación, el medro y el sustento sin ser generación él mismo, así a los objetos inteligibles o ideas otorga el Bien no sólo la posibilidad de ser conocidos, sino la existencia y la esencia (509 *b*) sin ser él esencia, sino algo superior a ella en majestad y poder.

El *Génesis* nos presenta al Creador dirigiendo su mirada a lo criado y comprobando la rectitud de su propia creación: *et vidit Deus quod esset bonum*. En esta parte de la exposición platónica no aparece el Creador; es el hombre, es la razón humana la que contempla los seres del Universo en sus modelos eternos y se asegura de la bondad de los mismos. En qué consiste la bondad del ser nos lo ha dicho Platón anteriormente: cada uno tiene una función específica, y es bueno aquel que posee capacidad para realizarla (352 *b* y sigs.). Esta capacidad, que es bondad, se halla de manera eminente en la idea y, por conformidad con ella, en los múltiples que la imitan: el carpintero hace una mesa buena, esto es, apta para realizar la función de mesa, mediante la contemplación de la mesa modelo, de la mesa en sí (596 *b* y sigs.); puede ser más alta o más baja, de un color o de otro, de madera o de hierro, pero será «buena mesa» en cuanto venga a satisfacer la necesidad del hombre a que la mesa responde. Dentro de la doctrina platónica, la mesa o la cama, aunque son objetos fabricados por manos humanas, vienen a satisfacer necesidades propias y permanentes del hombre y se les supone por modelo una idea. La mente que concibe al hombre ha de concebir también sus necesidades y asimismo los objetos capaces de satisfacerlas. Y por la misma razón que la idea del hombre es real, han de serlo las de mesa o cama. La dificultad empieza solamente cuando se contemplan cosas a las que no se las descubre función específica; que son como excrecencias impuras e irracionales de los objetos sensibles y que se sabe de dónde nacen, pero no se sabe para qué. Tales los cabellos —cuya función fisiológica, naturalmente, se desconocía en aquel tiempo—, el cieno, la suciedad. En el

Parménides (130 *c*), Sócrates se resiste a admitir que haya «ideas» de estas cosas. Como no tienen función, son absurdas e incomprensibles, no forman parte del orden del Universo ni caben en el mundo de los modelos. La bondad de éstos, es decir, de las ideas, está, pues, en su entera adaptación a su función específica y es, por tanto, causa de que existan y de que sean como son. Es también la causa de que sean conocidos, porque sólo se puede llamar conocido a aquello que lo es en la razón de su ser.

De este modo ha de ser entendido el símil del sol: es éste el que permite que veamos los objetos sensibles y, al mismo tiempo, el que les da ser y medro conveniente; pues bien, la bondad es igualmente la que da madurez a las ideas, la que las hace «perfectas». Este término de «perfección» puede darnos la clave de la mente platónica: por perfecto entendemos lo enteramente bueno material o moralmente y asimismo lo totalmente hecho, acabado y concluso, mientras que la imperfección es falta de bondad y con ello también falta de ser; lo malo es lo incompleto, lo que no se adecúa a su fin. La grandeza de la concepción platónica está en presentarnos ese Bien no como una nota muerta en las cosas, sino como algo radiante, vivificador y fecundo. ¿Hemos de identificarlo con el Dios personal, creador de las ideas? ¿Hemos de considerarlo más bien como la Idea primera por la que todas las demás fueron hechas? Esta discusión nos llevaría muy lejos del tratado que nos ocupa. Lo que nos interesa para la comprensión de éste es precisar cómo el filósofo por la contemplación del Bien se hace apto para regir el Estado. El Bien, como hemos dicho, está en las ideas y en las cosas que se conforman con ellas y que en consecuencia se hacen aptas para desempeñar su función específica. El orden del Estado y su perfecta rección estriban sólo en la aplicación de este principio al campo político: cuando cada cual realice en él el cometido que le es propio, se habrá cumplido el bien peculiar de la sociedad, que no es otra cosa que la justicia.

12. *Justicia y escatología*

«Acerca de la justicia», reza el subtítulo del tratado de *La república* (cf. pág. 7), y ése es el tema de la discusión inicial del mismo. Entendida allí primeramente la justicia como principio rector de las relaciones entre los hombres y causa, por tanto, del Estado, sostiene Trasímaco que no es otra cosa que el interés del más fuerte; Sócrates deriva luego la palabra hacia el concepto subjetivo, ordinario y moral de la justicia: temple, hábito y conducta de la persona humana. Aceptado esto, Trasímaco afirma que el hombre justo es víctima del injusto y que éste triunfa, por lo menos cuando su injusticia es total, como en el caso del tirano. Con esto se suscita el problema de la relación entre la justicia y la felicidad, que se extiende por todo el tratado. Tras refutar la doctrina de Trasímaco y la del contrato social defendida más tarde por Glaucón, Sócrates aúna los conceptos de la justicia considerada en el alma humana y en la sociedad mediante el principio de la función específica; la justicia consiste en que cada ser desempeñe la función que le es propia, y esto se aplica tanto a las «partes» del alma como a las clases de la ciudad. El paralelismo así establecido entre la comunidad social y el individuo se llevará adelante hasta el fin e informará la exposición de los regímenes políticos: los gobernantes filósofos corresponden a la razón de los individuos; los auxiliares, a su principio colérico; la clase de los artesanos, a sus apetitos y pasiones. El hombre y el Estado serán clasificados en razón del predominio de cada uno de estos elementos: el individuo será feliz por la justicia, consistente en el imperio de la razón; la ciudad, por el mando de los mejores ciudadanos, los gobernantes filósofos. La investigación, pues, es doble y lo más singular es que Sócrates la conduce en sentido inverso a aquél que haría esperar el propósito expresado en el primer título de la obra, porque no aparece ya como fin último el descubrimiento del mejor Estado, del Estado justo, sino que se empieza por estudiar la justicia en él para considerarla después en

el individuo; y esto se hace alegando que es más fácil percibirla en lo que es por sí mayor, la ciudad, que en lo que es menor, el hombre (368 *e* y sigs.). En esta desviación hay algo más que una petición de principio; es el problema de la felicidad individual lo que embarga el alma de Platón, que se da cuenta de que el ser humano, piense como piense y obre como obre, no puede jamás renunciar deliberadamente a ella y siente que no se puede mover a los hombres a la justicia, que tantas veces es sacrificio, si en último término no se la presenta acompañada de ese bien irrenunciable de la propia dicha. Y, aun cuando ha expuesto grandes cosas sobre las puras satisfacciones del justo en esta vida y la horrorosa existencia del tirano, se da cuenta de que ello no es suficiente. Hace falta una plenitud de premios para la virtud y de castigos para el vicio que sólo puede ponerse en el más allá. Las dos partes del décimo libro, aparentemente tan inconexas entre sí, condenación de la poesía y representación escatológica de Er, tienen sin embargo una razón común: la poesía es el espectáculo desedificante al que se opone la edificación de aquel cuadro de recompensas de los justos y expiación de los malvados unido como siempre a una explicación de la estructura del Universo. Cuando se establezca que la virtud es deseable en sí y por sí y no por motivo de esperanza o temor u otra causa externa, los estoicos como Crisipo ridiculizarán los mitos de Platón concernientes a los premios y castigos de una vida ulterior; pero la historia enseñará que estas concepciones han de seguir viviendo en la mente de la mayoría de los hombres.

13. *La desilusión de Platón*

Platón afirma que el filósofo ha de sentir una gran repugnancia a gobernar, pero habrá que obligarle a que lo haga cuando le llegue el turno entre los de su clase, bien que dejándole la mayoría del tiempo para la contemplación felicísima del Bien (519 *c* y sigs.). Más adelante (592 *a* y sigs.) se expresa en tonos melancólicos so-

bre la posibilidad del gobierno de los filósofos, que sólo cabe por gracia de un «divino azar». Mientras éste no ocurra, el modelo queda en el cielo y el filósofo debe limitarse a regular por él su propio Estado, es decir, el temple y conducta de su propia persona. No podemos sustraernos con ello a la impresión de que el propósito fundamental del tratado termina en un decidido fracaso: querer remediar los males que afligen a los estados por la fundación de una ciudad que esté libre de ellos y acabar confesando, tras una meditada y prolija serie de prescripciones, que esa ciudad apenas puede concebirse en la tierra, constituye una triste renuncia final al empeño tan largamente acariciado. Triste y desafortunado remate que, sin embargo, es el resultado natural de la vida y el pensamiento del filósofo. Toda aquélla, en efecto, está tejida de renunciaciones: había querido él ser uno de tantos, seguir el camino normal de los hombres de su condición y de su tiempo e incorporarse a la vida de su patria; la carta VII nos revela que aquel joven con el don fatal de una viva sensibilidad y una reflexión precoz sintió como propias las desgracias de su noble maestro y los azares de éste le infundieron un recelo de la vida pública, una tendencia a la huida y a la abstención a que la generalidad de los hombres sólo llega mediante propia y dilatada experiencia.

Se ha notado cómo Platón, en estos mismos libros de *La república,* presenta más de una vez el tipo humano que recoge y aplica a su propia conducta las enseñanzas derivadas de la observación de la suerte ajena, especialmente de la de aquellos a quienes en alguna manera sucede o continúa: si el hijo de un hombre parco y consagrado a la virtud se hace ambicioso, si el de un padre ambicioso se hace avaro y el de un avaro resulta con los caprichos y veleidades atribuidas al hombre democrático, todo ello tiene por motivo la reacción contra la conducta paterna, que se considera vana y fracasada; una reacción que, por lo demás, el filósofo considera común al proceso de las estaciones, de las plantas, de los hombres y de los Estados (cf. 563 *e*-564 *a*). Si sentía este fenómeno

tan vivamente y le daba tan largo alcance era porque lo llevaba en sí mismo: clave con que se explicaba la vida de los demás, porque era la explicación de la suya. Muchas veces, sin embargo, estas desviaciones por reacción de la conducta del padre o del maestro no entrañan una condenación moral de la misma, sino una gran piedad hacia ella, una cordial e íntima simpatía. La apropiación de su experiencia es aprovechada para no ser víctimas, como lo fueron ellos, de un mundo malvado e impío. Casi toda la vida y la dirección general del pensamiento de Platón en los problemas prácticos se explican de este modo en relación con Sócrates. Es sin duda tan sincero como generoso cuando se cree continuador de éste y deja a su nombre lo mejor que ha creado su espíritu; no obstante, su conducta y sus prescripciones nos parecen en gran parte no sólo distintas, sino opuestas a las del maestro.

Platón admira a Sócrates —buena prueba son las páginas del *Critón*— por su decisión de sufrir la muerte antes que dejar la ciudad en que nació y cuyas leyes han sido las condiciones de su existencia; pero él, por su parte, se retira a Mégara, temeroso de sufrir la misma suerte. Siente desde sus comienzos, y cada vez más conforme aumenta su experiencia, un cierto miedo a la lucha y el riesgo y, sobre todo, a las complicaciones morales que le coloca en reiterada posición de abstención y de huida. Es probable que la desgracia de Sócrates como esposo y como padre fuera el motivo que retrajera a Platón de constituir familia y de que formulara sobre ésta las opiniones que quedan señaladas (cf. págs. 32 y 33). Aún más patente es la reacción en su conducta como maestro: ¡qué diferencia entre el Sócrates que iba propagando sus enseñanzas por calles, mercados y gimnasios y el Platón retirado en su Academia, en las afueras de la ciudad, y que con un rótulo en la puerta limita la entrada a los no especialmente preparados! No hay, sin embargo, que acusarle de infidelidad por ello; veamos más bien un piadoso recuerdo para el maestro a cuya condenación contribuyeron más los discípulos atolondrados que los descarriados y perversos.

En el orden político los desengaños sufridos en Sicilia vinieron a unirse a sus primeras impresiones de Atenas; en la ya mencionada carta VII, dirigida a los amigos de Dión, que, después del asesinato de éste, intentaban restaurar el buen gobierno en Siracusa e invitaban a Platón a que colaborase en la empresa, vemos cuál era el temple del alma del filósofo en los años de su vejez: todo cautela, reserva y desconfianza, algo bien conforme con la melancólica conclusión que hemos señalado en *La república.* Ciertamente que no ha abandonado del todo su consideración de la reforma del Estado, pues aún tendrá que escribir *Las leyes,* que en un plano inferior abordarán otra vez el problema; pero su gran ideal está dado de lado. Así, de los dos temas del tratado de *La república,* construcción de la ciudad ideal y establecimiento de una norma de vida individual y humana, es el último el que se impone y permanece. La ilusión del otro había sucumbido en su vida; bien lo debió de sentir en sus últimos años, reducido definitivamente a la actividad privada del erudito anciano y solitario que vivía acompañado de unos pocos esclavos y de su ama de casa, la sierva Ártemis, más el despertador que limitaba las horas de su sueño: imagen de aquella existencia individual consagrada al estudio y a la contemplación, único ideal que le permitió realizar el destino.

Su muerte sobrevino el 347: «murió escribiendo», dice Cicerón, para indicar que no le faltó jamás la lucidez necesaria para proseguir su obra colosal, y otros autores afirman que «se durmió para no despertar más en un banquete nupcial», tal vez en el de las bodas de alguna sobrina suya. Según ciertos testimonios, quizá no muy seguros, en su muerte concurrieron, como en su nacimiento, circunstancias simbólicas; nació y murió el mismo día, aquel en que se celebraba el nacimiento de Apolo, y su vida contó ochenta y un años, es decir, el cuadrado del número de las Musas, hijas y servidoras del dios. Fue enterrado en el jardín de la Academia, donde siglos más tarde vio su sepultura Pausanias.

14. *Bibliografía*

Este apartado tendrá por fuerza que ser muy selectivo: en lo relativo a la abundantísima bibliografía aparecida antes de 1949 (de cuya amplitud podrá dar idea el hecho de que, solamente para una gran lengua, el último siglo requirió el volumen de M. Deschoux, *Comprendre Platon. Un siècle de philosophie platonicienne de langue française. 1880-1980*, París, 1981) resultan muy explícitas las páginas CXX-CXLII de nuestra bilingüe que se citará. Y desde entonces (aunque ya lo fundamental quedaba dicho por E. Barker, H. Bonitz, B. Bosanquet, R. H. S. Crossman, É. des Places, A. J. Festugière, M. B. Foster, P. Friedlaender, G. Jachmann, W. Lutoslawski, P. Natorp, R. L. Nettleship, M. Pohlenz, O. Reverdin, C. Ritter, P. M. Schuhl, F. Solmsen, J. Stenzel, U. von Wilamowitz-Moellendorff y otros a los que mencionaremos) no ha cesado la constante aparición de nuevas obras. Nos vamos, pues, a limitar al esbozo de lo muy fundamental (con abreviación de títulos innecesariamente largos y en general referencia únicamente a la primera fecha de aparición) con frecuencia para lo publicado (no en cuanto a artículos de revistas, que han sido muchos) de modo especial en España (con inclusión de la obra extranjera vertida aquí), países hispanoamericanos, Portugal y el Brasil.

Son fundamentales, claro está, los artículos de grandes enciclopedias cuyos autores son L. Martínez Gómez (págs. 1319-1324 del *Diccionario del mundo clásico*, II, Barcelona, 1954, dirigido por I. Errandonea, obra que actualmente va a ser puesta al día por un equipo dirigido por M. Fernández-Galiano); R. G. F. Robinson (págs. 839-842 de *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1970 [2]), H. Doerrie (columnas 894-905 de *Der Kleine Pauly*, IV, Munich, 1972), C. A. Baliñas (págs. 612-619 de *Gran Enciclopedia Rialp*, XVIII, Madrid, 1974), J. Annas (páginas 234-253 de *The Oxford History of the Classical World*, Oxford, 1986, que está a punto de aparecer en castellano), etc.

Las infinitas Historias de la Literatura griega dedican desde luego largos y profundos tratamientos a Platón: aduzcamos, por ejemplo, los de G. Murray (*Historia de la Literatura clásica griega*, trad., Madrid, 1894), W. Nestle (*Historia de la Literatura griega*, trad., Barcelona, 1931), S. Montero Díaz (*Literatura griega*, en la *Historia de la Literatura Universal*, dirigida por C. Pérez Bustamante, Madrid, 1946), J. Alsina (*La Literatura griega clásica*, Barcelona, 1964; *Literatura griega*, Barcelona, 1969; *Problemas y métodos de la Literatura*, Madrid, 1984), H. A. Forster (*Literatura de la Antigüedad clásica*, trad., Barcelona, 1966), Q. Cataudella (*Historia de la Literatura griega*, trad., Barcelona, 1967), A. Lesky (*Historia de la Literatura griega*, trad., Madrid, 1968), C. Bowra (*Introducción a la Literatura griega*, trad., Madrid, 1968), R. Cantarella (*La Literatura griega*, trad., Buenos Aires, 1971), F. Sandbach (en págs. 478-497 de la obra colectiva, que también verá pronto la luz en español, *The Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge, 1985), etc. Se espera para los próximos meses la aparición de un manual colectivo de autores españoles dirigido por J. A. López Férez.

La sección platónica es siempre elemento capital de las grandes Historias de la Filosofía (recuérdense los magistrales tomos IV-V, Cambridge, 1975-1978, de *A History of Greek Philosophy*, de W. K. C. Guthrie) o de obras de menos ambiciones, pero muy útiles, como las de L. Robin *(El pensamiento griego*, trad., Barcelona, 1926), W. K. C. Guthrie *(Los filósofos griegos*, trad., Méjico, 1953), E. R. Dodds *(Los griegos y lo irracional*, trad., Madrid, 1960), W. Nestle (*Historia del espíritu griego*, trad., Barcelona, 1961), E. Lledó (*El concepto «poiesis» en la Filosofía griega*, Madrid, 1961), Ch. Werner (*La Filosofía griega*, trad., Barcelona, 1965), B. Snell *(Las fuentes del pensamiento europeo*, trad., Madrid, 1965), J. P. Dumont *(La Filosofía antigua*, trad., Méjico, 1966), E. Rohde (*Psique*, trad., Barcelona, 1973 [3]), etc.

La bibliografía referente a Sócrates es muy numerosa: seleccionemos las obras de A. Tovar (*Vida de Sócrates*, Madrid, 1947), A. E. Taylor (*El pensamiento de Sócrates*, trad., Madrid, 1961), F. M. Cornford (*Sócrates y el pensamiento griego*, trad., Madrid, 1964; *Antes y después de Sócrates*, trad., Barcelona, 1980).

Tampoco podrían omitir a Platón las grandes Historias de la educación, como las de W. Jaeger (*Paideia*, trad., Méjico, 1942), María A. Galino *(Historia de la educación*, I, Madrid, 1960) o H. I. Marrou *(Historia de la educación en la Antigüedad*, trad., Buenos Aires, 1965).

Ni las Historias de las ideas políticas de su tiempo o de todos, como las de J. Beneyto *(Historia de las doctrinas políticas*, Madrid, 1948), F. Rodríguez Adrados *(Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1965) o B. Farrington *(Ciencia y política en el mundo antiguo*, trad., Madrid, 1965).

Y ahora pasemos a Platón en sí no sin hacer notar (puede consultarse, sobre su impacto en el mundo del pensamiento actual, M. Fernández-Galiano, en su artículo «Platón, hoy», en *Est. Cl.*, XVI 1972, 269-291, traducido al griego con el título *O Pláton simera* y publicado en *Parnassós*, XI 1978, 337-356) que grandes pensadores no dedicados profesionalmente a la Filosofía antigua de modo exclusivo (Adorno, Gustavo Bueno, Castañeda, Gadamer, Gentile, Heidegger, Pieper, Popper, Santayana, Sciacca, Zubiri) o ilustres escritores (Vintila Horia, Iris Murdoch y tantos otros) han centrado en él su atención.

Las ediciones básicas en texto original y no comentadas podrían resumirse en las de Aldo Manuzio (Venecia, 1513), Enrique Estéfano (París, 1578), I. Bekker (Berlín, 1816), F. Ast (Leipzig, 1819), J. G. Stallbaum (Leipzig, 1821), J. G. Baiter y otros (Zurich, 1839), C. F. Hermann (Leipzig, 1851) y J. Burnet (Oxford, 1900).

Las principales ediciones comentadas en latín de todo Platón son la de J. G. Stallbaum (Gotha, 1827) y la incompleta de M. Wohlrab y otros (Leipzig, 1875).

La república ha sido magistralmente editada y comentada en inglés por B. Jowett e I. Campbell (Oxford, 1894) y J. Adam (Cambridge, 1902), cuyo análisis nos ha sido de inmenso provecho.

Ni faltan las ediciones bilingües con textos griego y latino (Marsilio Ficino, Florencia, 1483; K. E. Chr. Schneider, colección Didot, París, 1856), griego e inglés (P. Shorey, col. Loeb, Londres, 1930), grie-

go y francés (col. Budé; *La república*, a cargo de É. Chambry, París, 1932, con introducción de A. Diès) y griego y español (J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid, 1949 [1], 1970 [2], 1981 [3]; también son editores conjuntos de *Las leyes*, Madrid, 1960 [1], 1983 [2]).

Las traducciones en español sin texto son varias y han sido infinitamente reproducidas en colecciones más o menos populares, pero mentiríamos si a la mayoría de ellas le confiriéramos una mención excepcional.

Recordemos, entre otras, las de José Tomás y García (Madrid, 1805, copia bastante descarada de la francesa de J. Grou, París, 1762), Patricio de Azcárate (Madrid, 1871, inspirada en Ficino y en la francesa de V. Cousin; pero sin servilismo), F. Gallach Palés (Barcelona, 1928; tomada del francés), J. Bergua (Madrid, 1936; impúdico saqueo de la versión de Chambry), A. Camarero (Buenos Aires, 1963), J. A. Míguez (en *Obras completas* de Platón, Madrid, 1966) y A. Gómez Robledo (Méjico, 1971).

No es despreciable ni mucho menos la aportación de nuestro ámbito iberoamericano a la bibliografía platónica. Aquí prescindimos de las ediciones o trabajos sobre otros diálogos.

Señalemos, ante todo, como hito interesante, las págs. 205-288 del tomo XXI (1977) de la revista *Estudios Clásicos*, en que se recogían las intervenciones de la conmemoración del XXIV centenario del nacimiento de Platón (427), que tuvo lugar en el marco de los actos del VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos (Madrid, 2 a 6 de septiembre de 1974) y en que colaboraron K. Doering, F. Preisshofen, H. Gundert, J. Jouanna, E. A. Moutsopoulos, J. S. Lasso de la Vega, R. K. Sprague y E. A. Willer.

Pasamos ahora a anotar un puñado de obras platónicas, traducidas a nuestro idioma, de A. Fouillée (*La Filosofía de Platón*, Madrid, s. a.), A. Koyré (*Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, 1966), F. Châtelet (*Platón*, Madrid, 1967), G. M. A. Grube (*El pensamiento de Platón*, Madrid, 1973) e I. M. Crombie (*Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, 1979).

En España aparecieron, por ejemplo, libros de M. Menéndez y Pelayo (*De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*, en *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1892), A. Bonilla San Martín (que con el seudónimo «Afanto Ucalego» publicó una traducción del *Ión*, Madrid, 1901, con buenos datos sobre la tradición platónica en nuestra patria), F. de los Ríos Urruti (*La filosofía política en Platón*, Madrid, 1911), E. Mazorriaga (*Platón el divino*, Madrid, 1918), L. Recasens Siches (*El sistema filosófico-jurídico de Platón*, Barcelona, 1922), J. Planella y Guille (*Los sistemas de Platón y Aristóteles*, Barcelona, 1948), A. Tovar (*Un libro sobre Platón*, Madrid, 1956, traducido al inglés, *An Introduction to Plato*, Chicago, 1969), F. Rodríguez Adrados (*El héroe trágico y el filósofo platónico*, Madrid, 1962), M. Legido (*El problema de Dios en Platón*, Salamanca, 1963), A. González de la Fuente (*Acción y contemplación según Platón*, Madrid, 1965), B. M. Villanueva (*El concepto de mimesis en Platón*, Salamanca, 1969), J. Vives (*Génesis y evolución de la Ética platónica*, Madrid, 1970), J. L. López

López *(El mal en el pensamiento platónico,* Sevilla, 1972), J. L. Verdes *(Platón. El mito de la caverna,* doce aguafuertes con prólogo de A. Tovar, epílogo de A. García-Tizón y reproducción de nuestra versión del pasaje correspondiente, bellísima obra para bibliófilos; Madrid, 1977), A. Ortega *(Platón, primer comunista de Occidente,* Salamanca, 1979), J. Ortega Esteban *(Platón: Eros, política y educación,* Salamanca, 1981), J. Vázquez y E. Guisán *(Aproximación analítica al pensamiento platónico,* Santiago de Compostela, 1982), E. Lledó *(La memoria del logos,* Madrid, 1984), etc. De estas obras, bastante accesibles por lo regular, puede extraerse mucha más bibliografía extranjera citada aquí o no.

Pero además contamos con libros publicados en Portugal por A. Freire *(Platão. Aspectos da sua filosofia,* Braga, 1954; *O pensamento de Platão,* Braga, 1967), Maria H. M. da Rocha Pereira *(Concepções helénicas de felicidade no além. De Homero a Platão,* Coimbra, 1955); en Argentina por J. M. Peramás *(«La república» de Platón y los guaraníes,* Buenos Aires, 1946; es una traducción, debida a J. Cortés del Pino, del tratado *De administratione guaranica comparata ad «Republicam» Platonis commentarius,* escrito por el citado jesuita, que vivió entre 1732 y 1793), C. Eggers Lan *(Introducción histórica al estudio de Platón,* Buenos Aires, 1965; *El sol, la línea y la caverna,* Buenos Aires, 1975), A. A. Roig *(Platón o la Filosofía como libertad y expectativa,* Mendoza, 1972) y L. Noussan-Lettry *(Cuestiones de hermenéutica histórico-filosófica,* I, Mendoza, 1981); en Brasil, por J. Cavalcante de Souza *(Caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos platônicos,* São Paulo, 1969); en Chile, por O. Velázquez *(«Anima mundi». El alma del mundo en Platón,* Santiago de Chile, 1982); en Méjico, por A. Gómez Robledo *(Platón. Los seis grandes temas de la filosofía,* Méjico, 1974); E. García Máynez *(Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón,* Méjico, 1981) y C. Eggers Lan *(Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón,* Méjico, 1984); y en Venezuela, por J. A. Nuño Montes *(La dialéctica platónica,* Caracas, 1962) y V. Li Carrillo *(Platón, Hermógenes y el lenguaje,* Caracas, 1979).

I

Primer libro

I. Acompañado de Glaucón, el hijo de Aristón [1], bajé ayer al Pireo con propósito de orar a la diosa [2] y 327 *a*

[1] Probablemente este lugar inicial es el propio para indicar al lector que la numeración marginal, con cifras subdivididas en párrafos *a-e*, responde a las páginas o partes de ellas de la antigua edición platónica de Enrique Estéfano (París, 1578).

[2] La ciudad del Pireo es el puerto de Atenas, a ocho o nueve kilómetros de ésta, con calles anchas y rectas y una población cosmopolita en que abundan los tracios. Los atenienses favorecían, en aras de su propio interés comercial, la libertad y variedad de cultos en aquella zona; y así no parece que la diosa aquí mencionada sea Atenea, la divinidad por antonomasia para ellos, sino la diosa tracia Bendis, una especie de Ártemis cuyo culto habría sido introducido en el Ática: en el 403 había un Bendideo en el Pireo según Jenof. *Hell.* II 4, 11. Ésta sería la primera celebración de las Bendidias, a cuya inauguración habría querido asistir Sócrates movido por una curiosidad muy suya: como estos festejos tenían lugar a primeros de junio, el tiempo, aunque no fuera exactamente veraniego como se dice en 350 *d*, se prestaba a una larga convivencia y conversación. La comitiva de amigos había contemplado las dos procesiones, la de los pireos y la de los adoradores tracios de la diosa, y se disponía ya a emprender el camino de regreso cuando les detienen Polemarco y sus amigos. Esto plantea una cuestión importante para la composición del diálogo: aquél afirma en 328 *a* que luego van a asistir a una fiesta nocturna y si Platón, como parece, pensaba al principio escribir solamente un breve libro, el I actual, llamado quizá *Trasímaco*, la discusión, por larga que fuese, les permitiría acudir a

ganoso al mismo tiempo de ver cómo hacían la fiesta, puesto que la celebraban por primera vez. Parecióme en verdad hermosa la procesión de los del pueblo, pero no menos lucida la que sacaron los tracios. Después de orar
b y gozar del espectáculo, emprendíamos la vuelta hacia la ciudad. Y he aquí que, habiéndonos visto desde lejos, según marchábamos a casa, Polemarco el de Céfalo [3] mandó a su esclavo que corriese y nos encargara que le esperásemos. Y el muchacho, cogiéndome del manto por detrás, me dijo:

—Polemarco os encarga que le esperéis.

Volviéndome yo entonces, le pregunte dónde estaba él.

—Helo allá atrás —contestó— que se acerca; esperadle.

—Bien está; esperaremos —dijo Glaucón.

En efecto, poco después llegó Polemarco con Adimanto, el hermano de Glaucón [4], Nicérato el de Nicias [5] y
c

---

ella; pero, una vez que esta parte de *La república*, escrita antes que *Gorgias* y por la misma época de *Laques*, *Lisis*, *Cármides* y *Eutifrón*, de los que constituye un paralelo dialéctico (estudio de la justicia como aquéllos del valor, la templanza, la amistad y la piedad), no antes del 395 ni mucho después de dicho año y, desde luego, antes del 388, se incorporó al resto sin otra transición que el incompleto arreglo de 357 *a*, quedó en pie una flagrante inverosimilitud, pues la noche sorprendería en plena conversación a los interlocutores y la asistencia a la carrera de antorchas y la fiesta nocturna sería imposible.

[3] Céfalo es un anciano y opulento meteco, bien conocido como padre del orador Lisias y que vive felizmente rodeado de sus hijos, tres de los cuales son citados aquí. El mayor es Polemarco, aprendiz de filósofo que iba a sufrir muerte ignominiosa a manos de la oligarquía de los Treinta. Los otros dos hermanos son casi dos niños y aquí personajes mudos: el citado orador Lisias y Eutidemo, a quien no hay que confundir ni con el sofista de Quíos que da nombre a otro diálogo ni con el hijo de Diocles igualmente llamado, admirador de Sócrates en *Conv.* 222 *b* y probablemente «el bello Eutidemo» citado por Jenofonte (*Mem.* I 2, 29; IV 2, 3, 5 y 6).

[4] Sobre la familia de Platón, cf., p. ej., notas 368 *a* y 372 *d*.

[5] No está claro si llega a entrar en casa de Céfalo un hijo del famoso general Nicias llamado Nicérato; como éste, a quien menciona Jenofonte (*Conv.* III 8), fue también víctima de los Treinta, de entre los once personajes hubo tres, incluido Sócrates, cuya vida iba a ser cortada prematuramente por la cicuta.

algunos más, al parecer de la procesión. Y dijo Polemarco:

—A lo que me parece, Sócrates, marcháis ya de vuelta a la ciudad.

—Y no te has equivocado —dije yo.

—¿Ves —repuso— cuántos somos nosotros?

—¿Cómo no?

—Pues o habéis de poder con nosotros —dijo— u os quedáis aquí.

—¿Y no hay —dije yo— otra salida, el que os convenzamos de que tenéis que dejarnos marchar?

—¿Y podríais convencernos —dijo él— si nosotros no queremos?

—De ningún modo —respondió Glaucón.

—Pues haceos cuenta que no hemos de querer.

Y Adimanto añadió:

—¿No sabéis acaso que al atardecer habrá una carrera de antorchas a caballo en honor de la diosa? [6] 328 a

—¿A caballo? —dije yo—. Eso es cosa nueva. ¿Es que se pasarán unos a otros las antorchas corriendo montados? ¿O cómo se entiende?

—Como tú lo has dicho —replicó Polemarco—, y además celebrarán una fiesta nocturna que será digna de ver; y nosotros saldremos después de levantarnos de la cena [7] y asistiremos a la fiesta y nos reuniremos allá con mucha gente joven y charlaremos con toda ella. Quedaos, pues, y no penséis en otra cosa. b

—Veo —dijo Glaucón— que vamos a tener que quedarnos.

—Pues si así parece —dije yo—, habrá que hacerlo.

---

[6] El certamen era entre varias líneas de hombres que se transmitían la antorcha; y la única novedad en este caso, como se indica en el texto, el que aquéllos corriesen montados. Platón mismo (*Leg.* 776 *b*) empleó la imagen de estos juegos para representar la transmisión de la antorcha de la vida.

[7] Recuérdese que los antiguos comían tendidos, no sentados como nosotros.

II. Fuimos, pues, a casa de Polemarco y encontramos allí a Lisias y a Eutidemo, los hermanos de aquél, y también a Trasímaco el calcedonio [8] y a Carmántides el peanieo [9] y a Clitofonte, el hijo de Aristónimo [10]. Estaba asimismo en la casa Céfalo, el padre de Polemarco, que me pareció muy avanzado en años, pues hacía tiem-
c po que no le veía [11]. Estaba sentado en un asiento con

---

[8] El más conocido de los interlocutores es Trasímaco, el sofista y retor de Calcedón. Según Dionisio de Halicarnaso (*Lys.* 6) había nacido después del 459; Aristófanes se burla de él en *Los convidados* (fr. 205 K.-A.), comedia representada en 427, lo que demuestra que ya entonces habitaba en Atenas, donde actuó con gran éxito durante los tres últimos decenios del siglo v; el cómico Teopompo le cita en su comedia *Las soldadas* (frs. 54-58 K.), estrenada entre el 410 y el 404; un testimonio poco fidedigno afirma que murió ahorcado. Al parecer sus enseñanzas no carecían de cierta originalidad; pero la mayoría de sus obras se perdió. Solamente un texto largo y nada extraordinario (fr. 85 B 1 D.-K.; cf. también frs. 2-7 *a*) ha llegado a nosotros aparte de títulos de obras como *La gran arte, Las bases retóricas, Discursos deliberativos* y algo que podría traducirse como *Tratado de las precedencias*. Trasímaco era un verdadero artista de la palabra y del concepto, «hábil para excitar a muchas personas a la vez y hábil también para embelesarlas y calmarlas cuando están excitadas. Y no hay nadie mejor que él para calumniar ni para rechazar, de una u otra manera, una acusación» (*Phaedr.* 267 *c-d*); en cuanto a la impetuosidad de que aquí le vemos hacer gala, cf. Aristót. *Rhet.* 1400 *b* 20-21, donde alguien hace un juego de palabras con su nombre, algo así como «el que lucha impetuosamente».

[9] Carmántides, admirador de Trasímaco, hijo de Queréstrato, peanieo, de quien sólo sabemos que triunfó en unas fiestas Targelias a principios del IV y fue alumno de Isócrates.

[10] Otro amigo de Trasímaco, Clitofonte, hijo de Aristónimo, al que conocemos como partidario de Terámenes, es decir, de la oligarquía moderada con la cual simpatizaban algunos sofistas. Con esta tendencia actuó en los acontecimientos del 411. Aristófanes (*Ran.* 967) le cita junto a Terámenes; y conservamos un enigmático diálogo pseudoplatónico, *Clitofonte*, del que éste, discípulo infiel de Sócrates según Plutarco (*De fort. Alex.* 328 *c*), es principal interlocutor.

[11] Parece que Céfalo se trasladó a Atenas hacia el 459 y Lisias nació el 444 ó 443; como el primero murió el 429, la fecha dramática del diálogo habría que situarla hacia el 430, porque en otro caso el futuro orador sería demasiado niño para estar presente. Pero esa hipótesis plantea como anacronismos platónicos la cita de Sófocles (329 *b*) como hombre extremadamente vetusto (el trágico, nacido en 496, tendría entonces unos sesenta y seis años, edad no tan avanzada para el sentir general de los griegos); la presencia en la conversación de los hermanos de

cojín y tenía puesta una corona [12], ya que acababa de hacer un sacrificio en el patio; y nosotros nos sentamos a su lado, pues había allí algunos taburetes en derredor.

Al verme Céfalo me saludó y me dijo: —¡Oh, Sócrates, cuán raras veces bajas a vernos al Pireo! No debía ser esto; pues si yo tuviera aún fuerzas para ir sin embarazo a la ciudad, no haría falta que tú vinieras aquí, sino que iríamos nosotros a tu casa. Pero como no es *d* así, eres tú el que tienes que llegarte por acá con más frecuencia: has de saber, en efecto, que cuanto más amortiguados están en mí los placeres del cuerpo, tanto más crecen los deseos y satisfacciones de la conversación; no dejes, pues, de acompañarte de estos jóvenes y de venir aquí con nosotros, como a casa de amigos y de la mayor intimidad.

—Y en verdad, Céfalo —dije yo—, me agrada conversar con personas de gran ancianidad; pues me parece *e* necesario informarme de ellos, como de quienes han recorrido por delante un camino por el que quizá también nosotros tengamos que pasar, cuál es él, si áspero y difícil o fácil y expedito. Y con gusto oiría de ti qué opinión tienes de esto, pues que has llegado a aquella edad

---

Platón, que no podrían tener más de veinte años en el 430; y otros pormenores que se verán en notas a 336 *a*, 338 *c*, 368 *a* y 471 *b*; y, lo que es más, Platón, nacido en 427, no pudo conocer a Céfalo, del que traza empero un retrato tan vivaz como inolvidable. Pero este tipo de anacronismos es muy frecuente en él. En *Prot.* 327 *d*, por ejemplo, afirma el sofista que recientemente ha estrenado Ferécrates (frs. 5-18 K.) la comedia *Los salvajes*. Esta obra se representó por primera vez, según consta de modo cierto, el 421-420; entonces tenía Alcibíades unos treinta y dos años; pero Sócrates (309 *a-b*) nos manifiesta que al político le está saliendo ahora su primer bozo de adolescente. En cambio Pericles, que murió el 429, vive todavía según 319 *e*. Sócrates recita en *Menéxeno* un discurso que ha oído pronunciar a Aspasia y en el cual se hacen reiteradas alusiones a sucesos ocurridos en una época en que el filósofo y la cortesana habían muerto hace tiempo. Y en *El banquete*, que se supone celebrado hacia el 416, se hace referencia (193 *a*) al diecismo de Mantinea (cf. Jenof. *Hell.* V 2, 1-7) ocurrido en 385-384.

[12] La corona era usada por los sacrificantes. El dios a quien sacrificaba Céfalo era sin duda el Zeus del hogar, cuyo altar estaba en el patio.

que los poetas llaman «el umbral de la vejez» [13]: si lo declaras período desgraciado de la vida o cómo lo calificas.

329 a III. —Yo te diré, por Zeus —replicó—, cómo se me muestra, ¡oh, Sócrates!: muchas veces nos reunimos, confirmando el antiguo proverbio [14], unos cuantos, próximamente de la misma edad; y entonces la mayor parte de los reunidos se lamentan echando de menos y recordando los placeres juveniles del amor, de la bebida y los banquetes y otras cosas tocantes a esto, y se afligen como si hubieran perdido grandes bienes y como si entonces hubieran vivido bien y ahora ni siquiera viviesen. Algu- b nos se duelen también de los ultrajes que su vejez recibe de sus mismos allegados y sobre ello se extienden en la cantinela de los males que aquélla les causa. Y a mí me parece, Sócrates, que éstos inculpan a lo que no es culpable; porque si fuera ésa la causa, yo hubiera sufrido con la vejez lo mismo que ellos, y no menos todos los demás que han llegado a tal edad. Pero lo cierto es que he encontrado a muchos que no se hallaban de tal temple; en una ocasión estaba junto a Sófocles, el poeta, cuando alguien le preguntó: «¿Qué tal andas, Sófocles, con res- c pecto al amor? ¿Eres capaz todavía de estar con una mujer?» Y él repuso: «No me hables, buen hombre; me he librado de él con la mayor satisfacción, como quien escapa de un amo furioso y salvaje» [15]. Entonces me pareció que había hablado bien, y no me lo parece menos ahora; porque, en efecto, con la vejez se produce una

[13] Expresión homérica (*Il.* XXII 60, XXIV 487) que quiere decir «vejez extrema», ya que ese umbral es la vejez misma como paso de esta vida a la otra.

[14] El proverbio reza, según se encuentra en *Phaedr.* 240 *e*, «el de una edad deleita al de su edad»; o, conforme a un verso de Homero (*Od.* XVII 218): «siempre junta un dios al igual con aquel que le iguala».

[15] Anécdota recogida por Cicerón en su tratado *De senect.* 47; por otra parte, la lamentación por la pérdida de los placeres en la vejez ha sido tema frecuente de los poetas sensualistas antiguos y modernos, y el mismo Sófocles no es de los más parcos en cantar los males de la senectud.

gran paz y libertad en lo que respecta a tales cosas. Cuando afloja y remite la tensión de los deseos, ocurre exactamente lo que Sófocles decía: que nos libramos de muchos y furiosos tiranos. Pero tanto de estas quejas *d* cuanto de las que se refieren a los allegados, no hay más que una causa, y no es, Sócrates, la vejez, sino el carácter de los hombres; pues para los cuerdos y bien humorados, la vejez no es de gran pesadumbre, y al que no lo es, no ya la vejez, ¡oh, Sócrates!, sino la juventud le resulta enojosa.

IV. Admirado yo con lo que él decía, quise que siguiera hablando, y le estimulé diciendo: —Pienso, Céfalo, *e* que los más no habrán de creer estas cosas cuando te las oigan decir, sino que supondrán que tú soportas fácilmente la vejez no por tu carácter, sino por tener gran fortuna; pues dicen que para los ricos hay muchos consuelos.

—Verdad es eso —repuso él—. No las creen, en efecto; y lo que dicen no carece de valor, aunque no tiene tanto como ellos piensan, sino que aquí viene bien el dicho de Temístocles a un ciudadano de Sérifos, que le insultaba diciéndole que su gloria no se la debía a sí mismo, sino a su patria. «Ni yo —replicó— sería renombra- 330
do si fuera de Sérifos, ni tú tampoco aun siendo de Ate- *a*
nas» [16]. Y a los que sin ser ricos llevan con pena la vejez se les acomoda el mismo razonamiento: que ni el hombre discreto puede soportar fácilmente la vejez en la pobreza, ni el insensato, aun siendo rico, puede estar en ella satisfecho.

---

[16] Según Heródoto, VIII 125, la respuesta fue dada por Temístocles a Timodemo de Afidnas, con ocasión de los honores que a aquél habían tributado los espartanos, y rezaba: «Así es; ni yo siendo belbinita hubiera sido honrado de ese modo por los espartanos, ni tú tampoco siendo ateniense». Los belbinitas eran los habitantes de Belbina, pequeña isla situada *a* la entrada del golfo Sarónico; Sérifos era otra isla del grupo de las Cíclades en el Egeo, después lugar de destierro durante la época imperial romana. Cicerón, *De senect.* 8 sigue literalmente a Platón.

—¿Y qué, Céfalo —díjele—, lo que tienes lo has heredado en su mayor parte o es más lo que tú has agregado por ti?

b —¿Lo que yo he agregado, Sócrates? —replicó—. En cosas de negocios yo he sido un hombre intermedio entre mi abuelo y mi padre; porque mi abuelo, que llevaba mi mismo nombre, habiendo heredado una fortuna poco más o menos como la que yo tengo hoy, la multiplicó varias veces, y Lisanias, mi padre, la redujo aún a menos de lo que ahora es. Yo me contento con no dejársela a éstos disminuida, sino un poco mayor que la recibí.

—Te lo preguntaba —dije— porque me parecía que no tenías excesivo amor a las riquezas, y esto les ocurre *c* generalmente a los que no las han adquirido por sí mismos, pues los que las han adquirido se pegan a ellas doblemente, con amor como el de los poetas a sus poemas y el de los padres a sus hijos: el mismo afán muestran los enriquecidos en relación con sus riquezas, como por obra propia, y también, igual que los demás, por la utilidad que les procuran. Y son hombres de trato difícil porque no se prestan a hablar más que del dinero [17].

—Dices verdad —aseveró él.

d V. —No hay duda —dije yo—; pero contéstame a esto otro. ¿Cuál es la mayor ventaja que, según tú, se saca de tener gran fortuna?

—Es algo —dijo él— de lo que quizá no podría convencer a la mayor parte de las gentes con mis palabras. Porque has de saber, Sócrates —siguió—, que, cuando un hombre empieza a pensar en que va a morir, le entra miedo y preocupación por cosas por las que antes no le entraban, y las fábulas que se cuentan acerca del Hades, de que el que ha delinquido aquí tiene que pagar allí la pena, fábulas hasta entonces tomadas a risa, le trastor- *e* nan el alma con miedo de que sean verdaderas; y ya por

17 La diferencia entre el «nuevo rico» y el rico antiguo aquí apuntada reaparece más de una vez en la ética y la comedia griegas.

la debilidad de la vejez, ya en razón de estar más cerca del mundo de allá, empieza a verlas con mayor luz. Y se llena con ello de recelo y temor y repasa y examina si ha ofendido a alguien en algo. Y el que halla que ha pecado largamente en su vida se despierta frecuentemente del sueño lleno de pavor, como los niños, y vive en una desgraciada expectación. Pero al que no tiene conciencia de ninguna injusticia le asiste constantemente una gra- 331
ta y perpetua esperanza, bienhechora «nodriza de la ve- *a*
jez», según frase de Píndaro: donosamente, en efecto, dijo aquél, ¡oh, Sócrates!, que al que pasa la vida en justicia y piedad,

> «le acompaña una dulce esperanza
> animadora del corazón, nodriza de la vejez,
> que rige, soberana,
> la mente tornadiza de los mortales.» [18]

En lo que habló con razón y de muy admirable manera. Ahí pongo yo el principal valor de las riquezas, no ya respecto de cualquiera, sino del discreto; pues para no engañar ni mentir, ni aun involuntariamente, y para no *b*
estar en deuda de sacrificios con ningún dios [19] ni de dinero con ningún hombre, y partirse así sin miedo al mundo de allá, ayuda no poco la posesión de las riquezas. Tiene también otros muchos provechos; pero, uno por otro, yo sostendría, ¡oh, Sócrates!, que para lo que he dicho es para lo que es más útil la fortuna al hombre sensato.

—De perlas —contesté yo— es lo que dices, Céfalo; *c*
pero eso mismo de que hablamos, esto es, la justicia,

---

[18] No sabemos a cuál de las obras perdidas de Píndaro pertenecería este pasaje (fr. 214 Sn.-M.); pero es lo cierto que la preocupación por el mundo de ultratumba, extraña al hombre homérico, aparece por primera vez, dentro de la literatura griega, en los versos del gran lírico de Tebas (O. II).

[19] Se recuerda que Sócrates momentos antes de morir declaró a sus amigos que debía un gallo a Asclepio y les pidió que satisficiesen al dios su deuda (*Phaed.* 118).

¿afirmaremos que es simplemente el decir la verdad y el devolver a cada uno lo que de él se haya recibido, o estas mismas cosas se hacen unas veces con justicia y otras sin ella? Pongo por caso: si alguno recibe unas armas de un amigo estando éste en su juicio, y ese amigo se las pide después de vuelto loco, todo el mundo diría que no debe devolvérselas y que no obraría en justicia devolviéndoselas ni diciendo adrede todas las verdades a quien se halla en semejante estado.

d —Bien dices —afirmó él.

—Por lo tanto, no se confina la justicia en decir la verdad ni en devolver lo que se ha recibido.

—Sí de cierto, ¡oh, Sócrates! —dijo interrumpiendo Polemarco—, si hemos de dar crédito a Simónides.

—Bien —dijo Céfalo—, os hago entrega de la discusión, pues tengo que atender al sacrificio.

—Según eso —dijo Polemarco— ¿soy yo tu heredero?

—En un todo —contestó él riendo, y se fue a sacrificar.

e VI. —Di, pues —requerí yo—, tú que has heredado la discusión, ¿qué es eso que dijo Simónides, acertadamente a tu ver, acerca de la justicia?

—Que es justo —repuso él— dar a cada uno lo que se le debe [20], y al decir esto, me parece a mí que habló bien.

—De cierto —dije yo—, no es fácil negar crédito a Simónides, pues es hombre sabio e inspirado; pero lo que con ello quiera significar, quizá tú, Polemarco, lo sepas; yo, por mi parte, lo ignoro. Claro está, sin embargo, que no se refiere a aquello que hace poco decía-

[20] En los textos conservados de Simónides no se encuentra recogida directamente tal definición (fr. 137 P.). En la mente de Sócrates, según nos la representa Platón (*Apol.* 22 *a-b*; *Io* 542 *a*), los poetas son hombres inspirados, pero no sabios, porque lo que dicen no lo dicen de sí mismos, sino poseídos por la divinidad.

mos de devolver a uno el depósito hecho [21] si lo pide sin
estar en su juicio. Y en verdad, lo depositado es en al- 332
guna manera debido; ¿no es así? a

—Sí.

—Pero de ningún modo se ha de devolver cuando lo pida alguien que esté fuera de juicio.

—Cierto —dijo él.

—Así, pues, a lo que parece, Simónides quiso significar cosa distinta de esto al decir que es justo devolver lo que se debe.

—Otra cosa, por Zeus —dijo—; pues su idea es que los amigos deben hacer bien a los amigos, pero nunca mal.

—Lo creo —dije yo—, porque no da lo que debe aquel que devuelve su oro al depositante si resulta nocivo el devolverlo y el tomarlo y son amigos el que de- b
vuelve y el que toma. ¿No es eso lo que, según tú, quiere decir Simónides?

—Exactamente.

¿Y qué? ¿A los enemigos se les ha de devolver lo que se les debe?

—Sin duda, en absoluto, lo que se les debe —respondió—; y según pienso, débese por el enemigo al enemigo lo que es apropiado: algún mal.

VII. —Así, pues —dije yo—, según parece, Simónides envolvió poéticamente en un enigma [22] lo que entendía por justicia; porque, a lo que se ve, pensaba que c
lo justo era dar a cada uno lo que le era apropiado; y a esto lo llamó debido.

—¿Y qué otra cosa podrías pensar? —dijo él.

—¡Oh, por Zeus! —exclamé—. Si le hubieran preguntado: «Di, Simónides, ¿qué es lo debido y apropia-

[21] Por las condiciones de la vida antigua, el contrato de depósito era en ella mucho más frecuente que en la moderna. Ello ha dejado rastros en la comedia y en los tratadistas de moral y de derecho.

[22] El poeta, según lo indicado más arriba, no puede dar cuenta de lo que dice y necesita de un intérprete, que es el hombre de razón.

do que da el arte llamado medicina y a quiénes lo da?» ¿Qué crees tú que nos hubiera contestado?

—Pues bien claro —dijo—: que da remedios y alimentos y bebidas a los cuerpos.

—¿Y qué es lo debido y apropiado que da el arte llamada culinaria y a quiénes lo da?

d —El condimento a los manjares.

—Bien; ¿y qué ha de dar, y a quiénes, el arte a que podamos aplicar el nombre de justicia?

—Pues si hemos de atenernos, ¡oh, Sócrates!, a lo dicho antes —replicó—, ha de dar ventajas a los amigos y daños a los enemigos.

—Según eso, ¿llama justicia al hacer beneficios a los amigos y daños a los enemigos? [23]

—Así lo creo.

—¿Y quién es el más capaz de hacer bien a los amigos pacientes y mal a los enemigos en lo que atañe a enfermedad y salud?

—El médico.

—¿Y quién a los navegantes en lo que toca a los ries-

e gos del mar?

—El piloto.

—¿Y qué diremos del justo? ¿En qué asunto y para qué efecto está su especial capacidad de favorecer a los amigos y dañar a los enemigos?

—En guerrear contra ellos o luchar a su lado, según creo.

—Bien. Para los que no están enfermos, amigo Polemarco, es inútil el médico.

—Verdad.

---

[23] Esta era la moral tradicional tal como la expresaron los dos grandes poetas moralistas, Píndaro y Esquilo. El primero dice (P. II 83 y sigs.): «Ame yo a mi amigo; contra el enemigo me lanzaré insidiosamente a manera de lobo.» Y, en *Las coéforas* (123), ante la pregunta de Electra, que duda sobre si será piadoso que una muerte expíe otra, contesta el corifeo: «¿Y cómo no va a serlo que el mal al mal responda?» Recogida la misma idea por otros escritores posteriores, Platón es el primero que se le opone, afirmando vigorosamente que no se debe hacer mal a nadie en ningún caso (cf. infra 335, 336 y, sobre todo, *Crito* 49 *b-c*).

—Y para los que no navegan, el piloto.
—Sí.
—Así, pues, también el justo será inútil para los que no combaten.
—En eso no estoy del todo conforme.
—¿Luego es útil también la justicia en la paz? 333
—Útil. *a*
—Y la agricultura, ¿lo es o no?
—Sí.
—¿Para la obtención de los frutos?
—Sí.
—¿Y la zapatería?
—Sí.
—¿Dirás acaso, pienso yo, que para la obtención del calzado?
—Exacto.
—Ahora bien: ¿para provecho y obtención de qué dirás que es útil la justicia en la paz?
—Para los convenios, ¡oh, Sócrates!
—¿Convenios llamas a las asociaciones o a qué otra cosa?
—A las asociaciones precisamente.
—Pues bien, ¿en la colocación de fichas en el juego del chaquete es socio bueno y útil el justo o el buen jugador? *b*
—El buen jugador.
—¿Y para la colocación de ladrillos y piedras es el justo más útil y mejor socio que el albañil?
—De ningún modo.
—Pues ¿en qué caso de sociedad es el justo mejor socio que el albañil o citarista, como el citarista lo es respecto del justo para la de pulsar las cuerdas?
—Creo que para la asociación en asuntos de dinero [24].
—Con excepción tal vez, ¡oh, Polemarco!, del uso del dinero, cuando haya que comprar o vender con él un *c*

[24] La justicia, pues, es aquí considerada como un arte, «el arte política», que tiene su fin propio, como todas las demás artes, aunque más alto y universal.

caballo. Entonces pienso que el útil será el caballista. ¿No es así?

—Sí, parece.

—Y cuando se trate de un barco, el armador o el piloto.

—Así conviene.

—¿Cuándo, pues, será el justo más útil que los demás? ¿A qué uso en común del oro o de la plata?

—Cuando se trate de depositarlo y conservarlo, ¡oh, Sócrates!

—¿Que es decir cuando no haya que utilizarlo, sino tenerlo quieto? [25]

—Exacto.

—Así, pues, ¿cuando el dinero queda sin utilidad,
d entonces es útil la justicia en él?

—Eso parece.

—E igualmente será útil la justicia, ya en sociedad, ya en privado, cuando se trate de guardar una podadera; pero cuando haya que servirse de ella ¿lo que valdrá será el arte de la viticultura?

—Está claro.

—¿Y dirás también del escudo y de la lira que, cuando haya que guardarlos y no utilizarlos para nada, será útil la justicia, y cuando haya que servirse de ellos, el arte militar o la música?

—Por fuerza.

—¿Y así, respecto de todas las cosas, la justicia es inútil en el uso y útil cuando no se usan?

—Eso parece.

e VIII. —Cosa, pues, de poco interés sería, amigo, la justicia si no tiene utilidad más que en relación con lo inútil. Pero veamos esto otro: el más diestro en dar golpes en la lucha, sea ésta el pugilato u otra cualquiera, ¿no lo es también en guardarse?

—Bien de cierto.

—Y así también, el diestro en guardarse de una enfer-

[25] Es digno de notar que en este pasaje se prescinde enteramente de la consideración del interés del dinero.

medad, ¿no será el más hábil en inocularla secretamente?
—Eso creo.
—Y aún más: ¿no será buen guardián del campamento aquel mismo que es bueno para robar los planes y demás tratos del enemigo? 334 a
—Bien de cierto.
—Y así, cada uno es buen robador de aquello mismo de lo que es buen guardador.
—Así parece.
—Por tanto, si el justo es diestro en guardar dinero, también es diestro en robarlo.
—Por lo menos, así lo muestra ese argumento —dijo— [26].
—Parece, pues, que el justo se revela como un ladrón, y acaso tal cosa la has aprendido de Homero; pues éste, que tiene en mucho a Autólico, abuelo materno de Ulises, dice de él que «mucho renombre le daban fraudes y robos». Es, por tanto, evidente que, según tú y según Homero y según Simónides, la justicia es un arte de robar para provecho de los amigos y daño de los enemigos. ¿No era esto lo que querías decir? b
—No, por Zeus —respondió—, pero ya no sé yo mismo lo que decía; con todo, me sigue pareciendo que la justicia es servir a los amigos y hacer daño a los enemigos.
—Y cuando hablas de los amigos, ¿entiendes los que a cada uno parecen buenos o los que lo son en realidad, aunque no lo parezcan, y los enemigos lo mismo? [27] c
—Natural es —dijo— que cada cual ame a los que tenga por buenos y odie a los que juzgue perversos.
—¿Y acaso no yerran los hombres sobre ello, de modo que muchos les parecen buenos sin serlo y con muchos otros les pasa lo contrario?

[26] Sócrates ha llevado intencionadamente a su interlocutor al absurdo y termina lanzando un primer dardo contra Homero (*Od.* XIX 395-396), todo ello con la apacibilidad de su característica ironía.

[27] La oposición de lo que «es» y lo que «parece» es lugar común del pensamiento griego anterior a Platón, del que éste arrancó en gran parte para su construcción filosófica.

—Yerran de cierto.

—¿Para éstos, pues, los buenos son enemigos y los malos, amigos?

—Exacto.

—Y no obstante, ¿resulta entonces justo para ellos el
d favorecer a los malos y hacer daño a los buenos?

—Eso parece.

—Y, sin embargo, ¿los buenos son justos e incapaces de faltar a la justicia?

—Verdad es.

—Por tanto, según tu aserto es justo hacer mal a los que no han cometido injusticia.

—De ningún modo, Sócrates —respondió—; ese aserto me parece inmoral.

—Así, pues —dije yo—, ¿es a los injustos a quienes es justo dañar, así como hacer bien a los justos?

—Eso me parece mejor.

—Para muchos, pues, ¡oh, Polemarco!, para cuantos
e padecen error acerca de los hombres, vendrá a ser justo el dañar a los amigos, pues que los tienen también perversos, y favorecer a los enemigos por ser buenos. Y así venimos a decir lo contrario de lo que, según referíamos, decía Simónides.

—Así ocurre, en efecto —dijo—; pero cambiemos el supuesto, porque parece que no hemos establecido bien lo que es el amigo y el enemigo.

—¿Qué supuesto era ése, Polemarco?

—El de que es amigo el que parece bueno.

—¿Y cómo hemos de cambiarlo? —dije yo.

—Afirmando —dijo él— que es amigo el que parece y
335 es realmente bueno, y que el que lo parece y no lo es, es
a amigo en apariencia, pero no en realidad; y otro tanto hay que sentar acerca del enemigo.

—En virtud de ese aserto, a lo que se ve, el bueno será amigo, y el malo, enemigo [28].

—Sí.

[28] Es genuina doctrina socrática que la amistad sólo puede existir entre los buenos, nunca entre los malos ni entre el bueno y el malo (Jenof. *Mem.* II 6, 14 y sigs.).

—Así, pues, ¿pretendes que añadamos a la idea de lo justo algo más sobre lo que primero decíamos, cuando afirmábamos que era justo el hacer bien al amigo y mal al enemigo; diciendo ahora, además de ello, que es justo el hacer bien al amigo que es bueno y mal al enemigo que es malo?

—Exactamente —respondió—; dicho así me parece *b* acertado.

IX. —¿Y es, acaso, propio del hombre justo —dije yo— el hacer mal a quienquiera que sea?

—Bien de cierto —dijo—; a los perversos y malvados hay que hacerles mal.

—Y cuando se hace daño a los caballos, ¿se hacen éstos mejores o peores? [29]

—Peores.

—¿Acaso en lo que toca a la virtud propia de los perros o en lo que toca a la de los caballos?

—En la de los caballos.

—¿Y del mismo modo los perros, cuando reciben daño, se hacen peores, no ya con respecto a la virtud propia de los caballos, sino a la de los perros?

—Por fuerza.

—¿Y no diremos también, amigo, que los hombres, *c* al ser dañados, se hacen peores en lo que toca a la virtud humana?

[29] Sócrates argumenta más de una vez en los diálogos platónicos basándose en sus consideraciones acerca del hombre sobre referencias del mundo animal (*Apol.* 30 *e; Euthyphr.* 13 *b-c,* etc.). La virtud, en griego *areté,* se pregona de los brutos en el sentido general de «eficacia o fuerza de las cosas para producir sus efectos» y así se entiende de su propia y natural excelencia; en un sentido más restricto sólo puede, naturalmente, predicarse del hombre. Pero hay en todo ello un complejo de representación muy griego que se revela también en la lengua; ésta, en efecto, confunde a veces las expresiones «obrar bien» (virtud) y «estar bien» (salud, aptitud, bienestar, felicidad, etc.) y lo mismo sus contrarias Y, conforme a ello, la concepción socrática en este pasaje se centra en la identificación entre *kakôs poieîn* («hacer mal, dañar») y *kakòn poiein* («hacer malo o perverso a alguien»). La justicia es el bien humano por excelencia; ningún mal se hace al hombre sino quitándole o mermándole este bien, esto es, haciéndolo injusto.

—Ni más ni menos.

—¿Y la justicia no es virtud humana?

—También esto es forzoso.

—Necesario es, por tanto, querido amigo, que los hombres que reciben daño se hagan más injustos.

—Eso parece.

—¿Y acaso los músicos pueden hacer hombres rudos en música con la música misma?

—Imposible.

—¿Ni los caballistas hombres torpes en cabalgar con el arte de la equitación?

—No puede ser.

—¿Ni tampoco los justos pueden hacer a nadie injusto
d con la justicia, ni, en suma, los buenos a nadie malo con la virtud?

—No, imposible.

—Porque, según pienso, el enfriar no es obra del calor, sino de su contrario.

—Así es.

—Ni el humedecer de la sequedad, sino de su contrario.

—Exacto.

—Ni del bueno el hacer daño, sino de su contrario.

—Eso parece.

—¿Y el justo es bueno?

—Bien seguro.

—No es, por tanto, ¡oh, Polemarco!, obra propia del justo [30] el hacer daño ni a su amigo ni a otro alguno, sino de su contrario el injusto.

e —Me parece que en todo dices la verdad, ¡oh, Sócrates! —repuso él.

—Por tanto, si alguien afirma que es justo el dar a cada uno lo debido y entiende con ello que por el hombre justo se debe daño a los enemigos y beneficio a los amigos, no fue sabio el que tal dijo, pues no decía ver-

[30] Apunta aquí la idea de la «función específica» que tanta importancia alcanza en la filosofía posterior.

dad; porque el hacer mal no se nos muestra justo en ningún modo.

—Así lo reconozco —dijo él.

—Combatiremos, pues, tú y yo en común —dije—, si alguien afirma que ha dicho semejante cosa Simónides, o Biante, o Pítaco [31] o algún otro de aquellos sabios y benditos varones.

—Yo, por lo que a mí toca —contestó—, estoy dispuesto a acompañarte en la lucha.

—¿Y sabes —dije— de quién creo que es ese dicho 334
de que es justo favorecer a los amigos y hacer daño a los *a*
enemigos?

—¿De quién? —preguntó.

—Pues pienso que de Periandro, o de Perdicas, o de Jerjes, o de Ismenias el tebano [32], o de algún otro hombre opulento muy convencido de su gran poder.

—Verdad pura es lo que dices —repuso él.

—Bien —dije yo—; pues que ni lo justo ni la justicia se nos muestran así, ¿qué otra cosa diremos que es ello?

---

[31] Biante y Pítaco son contados entre los antiguos Siete Sabios, cuya lista, por otra parte, varía considerablemente en la tradición.

[32] Los tres primeros fueron tiranos y en tal concepto se oponen aquí al hombre sabio y virtuoso. Periandro de Corinto (hacia fines del siglo VII a. J.C.), «indisputablemente el más significativo representante de la tiranía y un hombre totalmente extraordinario» (Schwabe), es contado por algunos, no por Platón (cf. *Prot.* 343 *a*), entre los Siete Sabios. Perdicas II de Macedonia fue casi un siglo posterior y se mostró muy voluble en sus relaciones con Atenas durante la guerra del Peloponeso. No hay que recordar lo que el persa Jerjes representaba para los griegos (cf. *Gorg.* 483 *d*); del tebano Ismenias nos hablan Jenofonte (*Hell.* III 5, 1) y Platón (*Men.* 90 *a*); el primero cuenta cómo Timócrates de Rodas compró con dinero al beocio y a otros con el fin de levantar a Tebas contra Esparta; el segundo habla de que «Ismenias ha tomado dinero de Polícrates», pero debe de tratarse de una confusión de nombres, pues la mención del tirano de Samos es muy anacrónica. En todo caso la corrupción se produjo el 395; Ismenias, que vivía indudablemente al redactarse el párrafo de *Menón*, murió el 382; su mención nos mostraría que el libro I es posterior, pero no muy posterior, al 395; evidentemente aquí tendríamos un grave anacronismo, como se dijo en nota a 328 *b*, respecto a la fecha dramática del diálogo.

b X. Y entonces, Trasímaco —que varias veces, mientras nosotros conversábamos, había intentado tomar por su cuenta la discusión y había sido impedido en su propósito por los que estaban a su lado, deseosos de oírla hasta el final—, al hacer nosotros la pausa y decir yo aquello, no se contuvo ya, sino que, contrayéndose lo mismo que una fiera, se lanzó sobre nosotros como si fuera a hacernos pedazos. Tanto Polemarco como yo quedamos suspensos de miedo; y él, dando voces en medio de todos: —¿Qué garrulería —dijo— es ésta, oh, Só-
c crates, que os ha tomado hace rato? ¿A qué estas bobadas de tanta deferencia del uno hacia el otro? Si quieres saber de cierto lo que es lo justo, no te limites a preguntar y a refutar ufanamente cuando se contesta, bien persuadido de que es más fácil preguntar que contestar; antes bien, contesta tú mismo y di qué es lo que entiendes por lo justo [33]. Y cuidado con que me
d digas que es lo necesario, o lo provechoso, o lo útil, o lo ventajoso, o lo conveniente, sino que aquello que digas has de decirlo con claridad y precisión, porque yo no he de aceptar que sigas con semejantes vaciedades.

Estupefacto quedé yo al oírle, y mirándole sentía miedo; y aun me parece que, si no le hubiera mirado antes de que él me mirara a mí, me habría quedado sin habla [34]. Pero ocurrió que, cuando comenzó a encresparse

[33] Parece, en efecto, que más de una vez se echó en cara a Sócrates su sistema de preguntar constantemente a los demás, sin dar propia opinión sobre los asuntos. Así en Jenofonte (*Mem.* IV 4, 9) aparece Hipias haciéndole un requerimiento parecido al de Trasímaco y sobre el mismo punto: «Por Zeus, no habrás de oír (mi opinión sobre la justicia) hasta que tú mismo declares lo que crees que es lo justo. Ya es bastante lo que te has reído de los demás, interrogándoles y rearguyéndoles sin querer dar tú mismo cuenta ni manifestar tu opinión acerca de nada.» «Sócrates —dice Aristóteles (*Soph. el.* 183 *b* 7-8)— hacía preguntas, pero no contestaba, porque admitía que no tenía conocimientos.»

[34] Los campesinos de algunas de nuestras regiones han conservado hasta nuestros días la creencia en el «alobamiento» o paralización producida por un lobo en la persona a quien ha visto y persigue. Según la versión recogida por Virgilio (*Buc.* IX 54... *lupi Moerim uidere priores*), el individuo queda mudo cuando el lobo lo ve antes de ser visto por

con nuestra discusión, dirigí a él mi mirada el primero,
y así me hallé capaz de contestarle y le dije, no sin un e
ligero temblor: —Trasímaco, no te enojes con nosotros:
si éste y yo nos extraviamos un tanto en el examen del
asunto, cree que ha sido contra nuestra voluntad. Por-
que si estuviéramos buscando oro, bien sabes que no
habríamos de condescender por nuestra voluntad el uno
con el otro y perder la ocasión del hallazgo; no pienses,
pues, que cuando investigamos la justicia, cosa de mayor
precio que muchos oros [35], íbamos a andar neciamente
con mutuas concesiones en vez de esforzarnos con todas
nuestras fuerzas en que aparezca aquélla. Persuádete,
amigo: lo que pienso es que no podemos; así es mucho 337
más razonable que hallemos compasión, y no enojo, a
por parte de vosotros, los capacitados.

XI. Oyendo él esto, rióse muy sarcásticamente [36] y
dijo: —¡Oh, Heracles! Aquí está Sócrates con su acos-
tumbrada ironía; ya les había yo dicho a éstos que tú
no querrías contestar, sino que fingirías y acudirías a
todo antes que responder, si alguno te preguntaba.

—En efecto, Trasímaco —dije yo—, tú eres discreto
y bien sabes que si preguntaras a uno cuántas son doce
y al preguntarle le añadieras: «Cuidado, amigo, con de- b
cirme que doce son dos veces seis, ni tres veces cuatro,
ni seis veces dos, ni cuatro veces tres, porque no acepta-
ré semejante charlatanería», te resultaría claro, creo, que
nadie iba a contestar al que inquiriese de ese modo. Su-
pón que te preguntara: «Trasímaco, ¿qué es lo que di-
ces? ¿Que no he de contestar nada de lo que tú has
enunciado previamente, ni aun en el caso, oh, varón sin-

él. Es la misma que nos da aquí Platón a propósito de Trasímaco, a quien, como se recuerda, ha comparado con un animal salvaje.

35 La comparación del saber y la justicia con el oro es frecuente. Así de los juicios de Yahveh (*Psalm.* XIX 10-11): «sus juicios son verdad y justos todos —más dulces que la miel— que miel virgen, amables más que el oro —más que mucho oro fino» (trad. Cantera).

36 La literalidad exigiría «con risa sardónica»; pero el sentido primitivo de la palabra griega (Hom. *Od.* XX 302) parece indicar «risa siniestra que produce aflicción en los demás», no «risa amarga o afectada».

gular, de que sea en realidad alguna de estas cosas, sino que he de decir algo distinto de la verdad? ¿O cómo se
c entiende?» ¿Qué le responderías a esto?

—¡Bien —dijo—, como si eso fuera igual a aquello!

—Nada se opone a que lo sea —afirmé yo—; pero aunque no fuera igual, ¿piensas que si se lo parece al interrogado va a dejar de contestar con su parecer, se lo prohibamos nosotros o no?

—¿Y eso precisamente es lo que vas tú a hacer? ¿Contestar con algo de lo que yo te he vedado? —preguntó.

—No sería extraño —dije— si así se me mostrara después de examinarlo.

d —¿Y qué sería —dijo él— si yo diera otra respuesta acerca de la justicia, distinta de todas esas y mejor que ellas? ¿A qué te condenarías?

—¿A qué ha de ser —repuse yo—, sino a aquello que conviene al que no sabe? Lo que para él procede es, creo yo, aprender del que sabe, y de esta pena me considero digno.

—Chistoso eres en verdad —dijo—; pero, además de aprender, has de pagar dinero.

—De cierto, cuando lo tenga —dije.

—Lo tienes —dijo Glaucón—; si es por dinero, habla, Trasímaco, que todos nosotros lo aportaremos para Sócrates [37].

e —Bien lo veo —repuso él; para que Sócrates se salga con lo de costumbre: que no conteste y que, al contestar otro, tome la palabra y lo refute.

—Pero ¿cómo —dije yo— podría contestar, oh, el mejor de los hombres, quien primeramente no sabe nada, y así lo confiesa, y además, si algo cree saber, se encuentra con la prohibición de decir una palabra de lo que opina, impuesta por un hombre nada despreciable?

338 Más en razón está que hables tú, pues dices que sabes
a y que tienes algo que decir. No rehúses, pues, sino com-

[37] De la pobreza de Sócrates y de la buena disposición de sus amigos para remediar sus consecuencias se habla más de una vez en los diálogos platónicos (*Crito* 44 *c*, etc.; *Apol.* 38 *b*).

pláceme contestando, y no escatimes tu enseñanza a Glaucón, que así te habla, ni a los demás.

XII. Al decir yo esto, Glaucón y los otros le pidieron que no rehusase; ya era evidente que Trasímaco estaba deseando hablar para quedar bien, creyendo que poseía una contestación insuperable, pero fingía disputar por que yo fuera el que contestara. Al fin cedió y seguidamente:

—Esta es —dijo— la ciencia de Sócrates: no querer *b* enseñar por su parte, sino andar de acá para allá, aprendiendo de los demás sin dar ni siquiera las gracias.

—En lo de aprender de los demás —repuse yo— dices verdad, ¡oh, Trasímaco!; en lo de que no pago con mi agradecimiento, yerras, pues pago con lo que puedo, y no puedo más que con alabanzas, porque dinero no tengo. Y de qué buen talante lo hago cuando me parece que alguien habla rectamente lo vas a saber muy al punto, en cuanto des tu respuesta, porque pienso que vas a hablar bien. *c*

—Escucha, pues —dijo—: sostengo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte. ¿Por qué no lo celebras? No querrás, de seguro.

—Lo haré —repliqué yo— cuando llegue a saber lo que dices; ahora no lo sé todavía. Dices que lo justo es lo que conviene al más fuerte. ¿Y cómo lo entiendes, Trasímaco? Porque, sin duda, no quieres decir que si Polidamante, el campeón del pancracio, es más fuerte que nosotros y le conviene para el cuerpo la carne de vaca, este alimento que le conviene es también adecuado *d* y justo para nosotros, que somos inferiores a él [38].

[38] Se ha de tener en cuenta que los atenienses comían en general escasa cantidad de carne, y que la de vaca solían únicamente gustarla en los banquetes públicos usados en los sacrificios. Por lo demás, la salida de Sócrates tiene por objeto provocar, mediante el contraste, una mayor precisión en el aserto de Trasímaco. Polidamante era un pancraciasta tésalo de extraordinaria corpulencia, vencedor en los juegos Olímpicos del 408 a. J.C. También aquí tendríamos (cf. nota a 328 *b*) otro enorme anacronismo de Platón.

—Desenfadado eres, Sócrates —dijo—, y tomas mi aserto por donde más fácilmente puedas estropearlo.

—De ningún modo, mi buen amigo —repuse yo—, pero di más claramente lo que quieres expresar.

—¿No sabes —preguntó— que de las ciudades las unas se rigen por tiranía, las otras por democracia, las otras por aristocracia? [39]

—¿Cómo no?

—¿Y el gobierno de cada ciudad no es el que tiene la fuerza en ella?

—Exacto.

e —Y así, cada gobierno establece las leyes según su conveniencia: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, tiránicas, y del mismo modo los demás. Al establecerlas, muestran los que mandan que es justo para los gobernados lo que a ellos conviene, y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y de la justicia. Tal es, mi buen amigo, lo que digo que en todas
339 las ciudades es idénticamente justo: lo conveniente para
a el gobierno constituido. Y éste es, según creo, el que tiene el poder; de modo que, para todo hombre que discurre bien, lo justo es lo mismo en todas partes: la conveniencia del más fuerte.

—Ahora —dije yo— comprendo lo que dices; si es verdad o no, voy a tratar de verlo. Has contestado, Trasímaco, que lo justo es lo conveniente; y no obstante, a
b mí me habías prohibido que contestara eso. Cierto es que agregas: «para el más fuerte».

—¡Dirás, acaso, que es pequeña añadidura! —exclamó.

—No está claro todavía si pequeña o grande; pero sí que hay que examinar si eso que dices es verdad. Yo también reconozco que lo justo es algo conveniente; tú, por tu parte, añades y afirmas que lo conveniente para el más fuerte. Pues bien, eso es lo que yo ignoro, y, en efecto, habrá que examinarlo.

—Examínalo —dijo.

[39] Los tres regímenes políticos distinguidos tradicionalmente (cf. Píńd. P. II 86 y sigs.).

XIII. —Así se hará —repliqué—. Y dime, ¿no afirmas también que es justo obedecer a los gobernantes?

—Lo afirmo.

—¿Y son infalibles los gobernantes en cada ciudad o *c* están sujetos a error?

—Enteramente sujetos a error —dijo [40].

—¿Y así, al aplicarse a poner leyes, unas las hacen bien y otras mal?

—Eso creo.

—¿Y el hacerlas bien es hacérselas convenientes para ellos mismos, y el hacerlas mal, inconvenientes? ¿O cómo lo entiendes?

—Así como dices.

—¿Y lo que establecen ha de ser hecho por los gobernados y eso es lo justo?

—¿Cómo no?

—Por tanto, según tu aserto no es sólo justo el hacer *d* lo conveniente para el más fuerte, sino también lo contrario: lo inconveniente.

—¿Que estás diciendo? —preguntó él.

—Lo mismo que tú, según creo. Examinémoslo mejor: ¿no hemos convenido en que los gobernantes, al ordenar algunas cosas a los gobernados, se apartan por error de lo que es mejor para ellos mismos, y en que lo que mandan los gobernantes es justo que lo hagan los gobernados? ¿No quedamos de acuerdo en ello?

—Así lo pienso —dijo.

—Piensa, pues, también —dije yo— que has reco- *e* nocido que es justo hacer cosas inconvenientes para los gobernantes y dueños de la fuerza cuando los gobernantes, involuntariamente, ordenan lo que es perjudicial para ellos mismos, pues que dijiste que era justo hacer lo que éstos hayan ordenado. ¿Acaso entonces, discretísimo Trasímaco, no viene por necesidad a ser justo ha-

[40] Sócrates va a argumentar basándose en la acostumbrada distinción entre lo que parece y lo que es (cf. nota a 334 *c*), entre lo que los gobernantes estiman conveniente para ellos mismos y su real y verdadera conveniencia.

cer lo contrario de lo que tú dices? Porque sin duda alguna se ordena a los inferiores hacer lo inconveniente para el más fuerte.

340 —Sí, por Zeus —dijo Polemarco—. Eso está clarísi-
a mo, ¡oh, Sócrates!

—Sin duda —interrumpió Clitofonte—, porque tú se lo atestiguas.

—¿Y qué necesidad —replicó Polemarco— tiene de testigo? El mismo Trasímaco confiesa que los gobernantes ordenan a veces cosas perjudiciales para ellos mismos y que es justo que los otros las hagan.

—El hacer lo ordenado por los gobernantes, ¡oh, Polemarco!, eso fue lo que estableció Trasímaco como justo.

—Pero también, ¡oh, Clitofonte!, puso como justo
b lo conveniente para el más fuerte. Y estableciendo ambas cosas, confesó que los más fuertes ordenan a veces lo inconveniente para ellos mismos, con el fin de que lo hagan los inferiores y gobernados. Y según estas confesiones, igual de justo sería lo conveniente para el más fuerte que lo inconveniente.

—Pero por lo conveniente para el más fuerte —dijo Clitofonte— quiso decir lo que el más fuerte entendiese que le convenía. Y que esto había de ser hecho por el inferior: en eso puso la justicia.

—Pues no fue así como se dijo —afirmó Polemarco [41]

c —Es igual —dije yo—, ¡oh, Polemarco! Si ahora Trasímaco lo dice así, así se lo aceptaremos. XIV. Dime, pues, Trasímaco: ¿era esto lo que querías designar como justo: lo que pareciera ser conveniente para el más fuerte, ya lo fuera, ya no? ¿Hemos de sentar que ésas fueron tus palabras?

—De ningún modo —dijo—. ¿Piensas, acaso, que yo llamo más fuerte al que yerra cuando yerra? [42]

---

[41] Son características la viveza y apasionamiento con que los discípulos toman a su cargo por unos instantes la discusión entablada por sus maestros.

[42] Trasímaco, rechazando la interpretación de Sócrates, se refugia en una concepción ideal y, refutado en ella por aquél de manera aplastante,

—Yo, por lo menos —dije—, pensaba que era eso lo que decías al confesar que los gobernantes no eran infa- *d*
libles, sino que también tenían sus errores.

—Tramposo eres, ¡oh, Sócrates!, en la argumentación —contestó—: ¿es que tú llamas, sin más, médico al que yerra en relación con los enfermos precisamente en cuanto yerra? ¿O calculador al que se equivoca en el cálculo, en la misma ocasión en que se equivoca y en cuanto a su misma equivocación? Es cierto que solemos decir, creo yo, que el médico erró o que el calculador se equivocó o el gramático; pero cada uno de ellos no yerra en modo alguno, según yo opino, en cuanto es *e*
aquello con cuyo título le designamos. De modo que, hablando con rigor, puesto que tú también precisas las palabras, ninguno de los profesionales yerra: el que yerra, yerra porque le falla su ciencia, en lo cual no es profesional; de suerte que ningún profesional ni gobernante ni sabio yerra al tiempo que es tal, aunque se diga siempre que el médico o el gobernante erró. Piensa, pues, que ésa es también mi respuesta ahora, y lo que hay con toda precisión es esto: que el gobernante, en cuanto 341
gobernante, no yerra, y no errando establece lo mejor *a*
para sí mismo; y esto ha de ser hecho por el gobernado. Y así como dije al principio, tengo por justo el hacer lo conveniente para el más fuerte.

XV. —Bien, Trasímaco —dije—; ¿crees que hay trampa en mis palabras?

—Lo creo enteramente —contestó.

—¿Piensas, pues, que, al preguntarte como te preguntaba lo hacía insidiosamente, para perjudicarte en la discusión?

—De cierto lo sé —dijo—. Y no conseguirás nada, porque ni habrá de escapársenos tu mala intención ni, *b*
puesta al descubierto, podrás hacerme fuerza en el debate.

---

vuelve otra vez (343 *b*) al terreno de las realidades pensando, con un torrente de palabras, dejar sin salida a su adversario.

—Ni habría de intentarlo, bendito Trasímaco —repliqué yo—, pero para que no nos suceda otra vez lo mismo, determina si, cuando hablas del gobernante y del más fuerte, lo haces conforme al decir común o en el rigor de la palabra, según tu propia expresión de hace un momento; me refiero a aquel cuya conveniencia, por ser él más fuerte, es justo que realice el más débil.

—Al que es gobernante en el mayor rigor de la palabra —dijo—. Ensáñate y maquina contra esto, si es que
c puedes: no te pido indulgencia; pero aseguro que no has de poder hacerlo.

—¿Acaso piensas —dije— que he de estar tan loco como para tratar de esquilar al león [43] y engañar a Trasímaco?

—Por lo menos —contestó— acabas de intentarlo, aunque mostrándote incapaz en ello como en todo.

—Basta —dije yo— de tales cosas; pero dime: el médico en el rigor de la palabra, del que hablabas antes, ¿es por ventura negociante, o bien curador de los enfermos? Entiende el que es médico en realidad.

—Curador de los enfermos —replicó.

—¿Y qué diremos del piloto? ¿El verdadero piloto es jefe de los marinos o marino?

d —Jefe de los marinos.

—En nada, pues, se ha de tener en cuenta, creo yo, que navega en el bajel, ni por ello se le ha de llamar marino; pues no por navegar recibe el nombre de piloto, sino por su arte y el mando de los marinos.

—Verdad es —dijo.

—¿Y no tiene cada uno de éstos su propia conveniencia?

—Sin duda.

—¿Y no existe el arte —dije yo— precisamente para esto, para buscar y procurar a cada uno lo conveniente?

—Para eso —replicó.

---

[43] Locución que se aplica, según el escoliasta, a aquellos que van a hacer algo imposible o en su propio perjuicio. Es clara en su sentido, pero no parece encontrarse en ningún otro lugar.

—¿Y acaso para cada una de las artes hay otra conveniencia que la de ser lo más perfecta posible?

—¿Qué quieres preguntar con ello? e

—Pongo por caso —dije—: si me preguntases si le basta al cuerpo ser cuerpo o necesita de algo más, te contestaría que «sin duda necesita; y por ello se ha inventado y existe el arte de la medicina, porque el cuerpo es imperfecto y no le basta ser lo que es. Y para procurarle lo conveniente se ha dispuesto el arte». ¿Te parece que hablo rectamente al hablar así —pregunté— o no?

—Rectamente —dijo. 342

—¿Y qué más? ¿La medicina misma es imperfecta o, a en general, cualquier otra arte necesita en su caso de alguna virtud, como los ojos de la vista o las orejas del oído, a los que por esto hace falta un arte que examine y procure lo conveniente para ellos? ¿Acaso también en el arte misma hay algún modo de imperfección y para cada arte se precisa otra parte que examine lo conveniente para ella y otra a su vez para la que examina y así hasta lo infinito? ¿O es ella misma quien examina su propia conveniencia? ¿O quizá no necesita ni de sí mis- b ma ni de otra para examinar lo conveniente a su propia imperfección y es la razón de ello que no hay defecto ni error en arte alguna, ni le atañe a ésta buscar lo conveniente para nada que no sea su propio objeto, sino que ella misma es incontaminada y pura en cuanto es recta, esto es, mientras cada una es precisa y enteramente lo que es? Examínalo con el convenido rigor de palabra: ¿es esto o no?

—Tal parece —contestó [44].

—La medicina, pues, no busca lo conveniente para sí c misma, sino para el cuerpo —dije.

—Así es —dijo.

—Ni la equitación lo conveniente para la equitación, sino lo conveniente para los caballos; ni ninguna otra

[44] «El arte y el artista, en cuanto artista, son ideales cuyo ser por hipótesis es su propia perfección» (Shorey). En contraste con ello se ponen los cuerpos humanos, de los que dijo Heródoto (I 32): «No hay uno solo que se baste a sí mismo; si tiene una cosa le falta otra.»

arte lo conveniente para sí misma, pues de nada necesita, sino para el ser a que se aplica.

—Eso parece —dijo.

—Y las artes, ¡oh, Trasímaco!, gobiernan y dominan aquello que constituye su objeto.

Aunque a duras penas convino también en esto.

—Por tanto, no hay disciplina[45] alguna que examine
d y ordene la conveniencia del más fuerte, sino la del ser inferior y gobernado por ella.

Reconociólo al fin también, aunque dispuesto a discutir sobre ello; y una vez que lo reconoció, dije yo:

—Según eso, ¿no es lo cierto que ningún médico en cuanto médico examina ni ordena lo conveniente para el médico mismo, sino lo conveniente para el enfermo? Ahora bien, convinimos en que el verdadero médico gobierna los cuerpos y no es un negociante. ¿O no convinimos?

Confesólo así.

e —¿Y en que el verdadero piloto es jefe de los marinos y no marino él mismo?

Quedó confesado.

—Ahora bien, el tal piloto y jefe no examina ni ordena lo conveniente para el piloto, sino lo conveniente para el marino y gobernado.

Reconociólo, aunque de mala gana.

—Y así, Trasímaco —dije yo—, nadie que tiene gobierno, en cuanto es gobernante, examina ni ordena lo conveniente para sí mismo, sino lo conveniente para el gobernado y sujeto a su arte, y dice cuanto dice y hace todo cuanto hace mirando a éste y a su conveniencia y ventaja.

343 XVI. Llegados a este punto de la discusión, y hecho
a claro para todos que lo dicho por él sobre lo justo se había convertido en su contrario, Trasímaco, en vez de contestar, exclamó:

---

[45] En griego *epistéme*, aquí, equivalente a *téchne*, «arte», esto es saber o conocimiento adquirido con aplicación práctica.

—Dime, Sócrates, ¿tienes nodriza? [46]

—¿A qué viene eso? —dije—. ¿No valía más contestar que preguntar tales cosas?

—Lo digo —replicó— porque te deja en tu flujo y no te limpia los mocos, estando tú necesitado de ello, pues ni siquiera sabes por ella lo que son ovejas y pastor.

—¿Por qué así? —dije yo.

—Porque piensas que los pastores y los vaqueros *b* atienden al bien de las ovejas y de las vacas y las ceban y cuidan mirando a otra cosa que al bien de sus dueños o de sí mismos [47], e igualmente crees que los gobernantes en las ciudades, los que gobiernan de verdad [48], tienen otro modo de pensar en relación con sus gobernados que el que tiene cualquiera en regir sus ovejas, y que examinan de día y de noche otra cosa que aquello de donde puedan sacar provecho. Y tanto has adelantado *c* acerca de lo justo y la justicia y lo injusto y la injusticia que ignoras que la justicia y lo justo es en realidad bien ajeno, conveniencia para el poderoso y gobernante y daño propio del obediente y sometido; y que la injusticia es lo contrario, y que gobierna a los que son de verdad sencillos y justos, y que los gobernados realizan lo conveniente para el que es más fuerte y, sirviéndole, hacen a éste feliz, pero de ninguna manera a sí mismos. *d* Hay que observar, candidísimo Sócrates, que al hombre justo le va peor en todas partes que al injusto. Primeramente, en las asociaciones mutuas, donde uno se junta con otro, nunca verás que, al disolverse la comunidad, el

[46] Trasímaco cree haber encontrado una salida bastante mordaz para expresar su cólera sin nuevas manifestaciones directas.

[47] La representación del gobernante o jefe como pastor es frecuente en todas las literaturas; en la griega se repite ya mucho en Homero: los caudillos son llamados una y otra vez «pastores de pueblos».

[48] Obsérvese conforme a lo indicado (nota a 340 *c*) el salto que da aquí Trasímaco de la concepción ideal a la visión real de los gobernantes, para él siempre egoístas y tiránicos. Creyendo pisar terreno firme y sin preocuparse de las contradicciones, pronuncia la perorata con la que da por fuera de combate a su adversario. Compárese el caso semejante de Protágoras en el diálogo que lleva este nombre (324 *d* y sigs.).

justo tenga más que el injusto, sino menos. Después, en la vida ciudadana, cuando hay algunas contribuciones, el justo con los mismos bienes contribuye más; el segundo, menos. Y cuando hay que recibir, el primero sale sin nada; el segundo, con mucho. Cuando uno de los dos toma el gobierno, al justo le viene, ya que no otro castigo, el andar peor por causa del abandono en sus asuntos privados, sin aprovechar nada de lo público por ser justo, y sobre ello, el ser aborrecido de los allegados y conocidos cuando no quiera hacerles favor alguno contra justicia; con el injusto todas estas cosas se dan en sentido contrario. Me refiero, en efecto, a aquel mismo que ha poco decía, al que cuenta con poder para sacar grandes ventajas: fíjate, pues, en él si quieres apreciar cuánto más conviene a su propio interés ser injusto que justo. Y lo conocerás con la máxima facilidad si te pones en la injusticia extrema, que es la que hace más feliz al injusto y más desdichados a los que padecen la injusticia y no quieren cometerla. Ella es la tiranía que arrebata lo ajeno, sea sagrado o profano, privado o público, por dolo o por fuerza, no ya en pequeñas partes, sino en masa. Si un cualquiera es descubierto al violar particularmente alguna de estas cosas, es castigado y recibe los mayores oprobios; porque, en efecto, se llama sacrílegos, secuestradores, horadadores de muros, estafadores o ladrones a aquellos que violan la justicia en alguna de sus partes con cada uno de estos crímenes. Pero cuando alguno, además de las riquezas de los ciudadanos, los secuestra a ellos mismos y los esclaviza, en lugar de ser designado con esos nombres de oprobio es llamado dichoso y feliz no sólo por los ciudadanos, sino por todos los que conocen la completa realiazción de su injusticia [49]; porque los que censuran la

[49] En esto Trasímaco no hace sino reflejar las ideas generales de su tiempo: cf. *Gorg.* 472 *d*, donde Sócrates admite que la totalidad de los atenienses y de los forasteros darían testimonio contra él y a favor de Polo, que, como aquí Trasímaco, sostiene la tesis de que los tiranos son dichosos. En las tragedias de Eurípides se encarece igualmente con frecuencia la felicidad de aquéllos.

injusticia no la censuran por miedo a cometerla, sino a sufrirla. Así, Sócrates, la injusticia, si colma su medida, es algo más fuerte, más libre y más dominador que la justicia; y como dije desde el principio, lo justo se halla ser lo conveniente para el más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a uno mismo.

XVII. Dicho esto, Trasímaco pensaba marcharse después de habernos vertido por los oídos, como un bañero [50], el torrente de su largo discurso; pero los presentes no le dejaron, antes bien, le obligaron a quedarse y a dar explicación de lo que había dicho. Y yo mismo también le rogaba con encarecimiento y le decía: *d*

—Bendito Trasímaco, ¿piensas irte después de habernos lanzado tal discurso, sin enseñarnos en forma o aprender tú si es ello así como dices o de otra manera? ¿Crees que es asunto baladí el que has tomado por tu cuenta, y no ya el definir la norma de conducta a la que ateniéndonos cada uno podamos vivir más provechosamente nuestra vida? *e*

—¿Acaso —dijo Trasímaco— no estoy yo también en ello?

—Así parecía —contesté yo—, o bien que no te cuidabas nada de nosotros ni te preocupabas de que viviésemos mejor o peor ignorando lo que tú dices saber. Atiende, mi buen amigo, a instruirnos: no perderás el beneficio que nos hagas, siendo tantos nosotros. Por mi parte, he de decirte que no reconozco ni creo que la injusticia sea más ventajosa que la justicia, ni aun cuando se le dé a aquélla rienda suelta y no se le impida hacer cuanto quiera. Dejemos, amigo, al injusto en su injusticia; démosle la facultad de atropellar sea por ocultación, sea por fuerza; que no por ello me persuadirá de que ha de sacar más provecho que con la justicia. Quizá algún otro de nosotros lo sienta así, no sólo yo; 345 *a* *b*

[50] En las casas de baño, primero de fundación privada y luego, a partir del siglo IV a. J.C., de carácter público, había un bañero que, entre otros servicios, prestaba a los clientes el de verterles por cabeza y hombros al fin del baño el agua fría de un recipiente de cuello estrecho.

persuádenos, pues, bendito Trasímaco, de que no discurrimos rectamente teniendo a la justicia en más que a la injusticia.

—¿Y cómo te he de persuadir? —dijo—. Si con lo que he dicho no has quedado persuadido, ¿qué voy a hacer contigo? ¿He de coger mi razonamiento y embutírtelo en el alma? [51]

—No, por Zeus, no lo hagas —repliqué yo—; mas, ante todo, mantente firme en aquello que digas; y si lo cambias, cámbialo abiertamente y no nos induzcas a error. Bien ves, Trasímaco —consideremos una vez más
c lo de antes—, que después de haber definido al verdadero médico no te creíste obligado a observar la misma precisión en lo que toca al verdadero pastor, sino que piensas que éste ceba sus ovejas en su calidad de pastor, no atendiendo a lo mejor para ellas, sino a manera de un glotón dispuesto al banquete, para su propio regalo o bien para venderlas como un negociante, no como tal
d pastor. Pero a la pastoría [52], de cierto, no interesa otra cosa que aquello para que está ordenada a fin de procurarle lo mejor, puesto que, por lo que a ella misma respecta, está bien dotada hasta la máxima excelencia, en tanto no le falte nada para ser verdadera pastoría. Y así, creo yo ahora que es necesario confesemos que todo gobierno, en cuanto gobierno, no considera el bien sino de aquello que es gobernado y atendido por él, lo
e mismo en el gobierno público que en el privado. Mas tú, por tu parte, ¿piensas que los gobernantes de las ciudades —me refiero a los verdaderos gobernantes— gobiernan por su voluntad?

—No lo pienso, por Zeus —dijo él—, sino que lo sé.

XVIII. —¿Cómo, Trasímaco? —contesté yo—. ¿No te percatas de que, cuando se trata de los otros gobiernos, nadie quiere ejercerlos por su voluntad, sino

[51] El verbo griego vuelve a evocar la imagen de la nodriza que da alimento al niño. Sócrates se espanta de que Trasímaco realice con él funciones semejantes.

[52] «Oficio de pastor» considerado como arte.

que piden recompensa, entendiendo que ninguna ventaja les ha de venir a ellos de gobernar, sino más bien a los gobernados? [53] Porque, dime, ¿no aseveramos constantemente que cada arte es distinta de las otras en cuanto tiene distinta eficacia? Y no contestes, bendito mío, contra tu opinión, para que podamos adelantar algo. 346 a

—En eso es distinto —dijo.

—¿Y no nos procura cada una un provecho especial, no ya común con las otras, como la medicina procura la salud, el pilotaje la seguridad al navegar, y así las demás?

—Bien de cierto.

—Y así, ¿el arte de granjear [54] nos procura granjería? Porque, en efecto, ésa es su eficacia; ¿o designas tú con el mismo nombre a la medicina y al pilotaje? O si de cierto quieres definir con precisión, como propusiste, en caso de que un piloto se ponga bueno por convenirle navegar por el mar, ¿vas a llamar en razón de ello medicina a su arte? b

—No, por cierto —dijo.

—Ni tampoco al granjeo, creo yo, porque alguien se cure recibiendo granjería.

—Tampoco.

—¿Y qué? ¿La medicina será granjeo porque uno, curando, haga granjería?

Nególo. c

—¿Y así confesamos que cada arte tiene su propio provecho?

—Sea así —dijo.

—De modo que aquel provecho que obtienen en ge-

---

53 Cf. Aristóteles, *Eth. Nic.* 1134 *b* 5-7: «y por esto dicen que la justicia es bien ajeno; ... por tanto, se ha de dar algún sueldo».

54 Sócrates lleva aquí a sus últimas consecuencias la abstracción establecida por Trasímaco al hablar de la infalibilidad del gobernante en sí. Por otra parte, como se ha observado, el separar el arte de la ganancia de las demás artes tiene un cierto sentido humano; porque rara vez un buen profesional piensa en su recompensa material antes que en la perfección de su obra o ejercicio.

neral todos los profesionales de ellas, está claro que lo sacan de algo adicional idéntico en todas las artes.

—Tal parece —repuso.

—Diremos, pues, que los profesionales que obtienen granjería, la obtienen por servirse en añadidura del arte del granjeo.

Aunque a duras penas, lo reconoció así.

d —Ese provecho, pues, de la granjería no lo recibe cada uno de su propia arte, sino que, consideradas las cosas con todo rigor, la medicina produce salud y el granjeo, granjería; la edificación, casas, y el granjeo que acompaña a ésta, granjería; y así en todas las demás artes hace cada una su trabajo y obtiene el provecho para que está ordenada. Y si no se añade la ganancia, ¿sacará algo el profesional de su arte?

—No parece —dijo.

e —¿No aprovecha, pues, nada cuando trabaja gratuitamente?

—Sí aprovecha, creo.

—Así, pues, Trasímaco, resulta evidente que ningún arte ni gobierno dispone lo provechoso para sí mismo, sino que, como veníamos diciendo, lo dispone y ordena para el gobernado, mirando al bien de éste, que es el más débil, no al del más fuerte. Y por esto, querido Trasímaco, decía yo hace un momento que nadie quiere gobernar de su grado ni tratar y enderezar los males
347 ajenos, sino que todos piden recompensa; porque el que
a ha de servirse rectamente de su arte no hace ni ordena nunca, al ordenar conforme a ella, lo mejor para sí mismo, sino para el gobernado; por lo cual, según parece, debe darse recompensa a los que se disponen a gobernar: sea dinero, sea honra, sea castigo al que no gobierna.

XIX. —¿Cómo se entiende, oh, Sócrates? —dijo Glaucón—. Reconozco lo de las dos recompensas, pero lo de ese castigo de que hablas y del que has hecho también mención como un modo de recompensa no lo comprendo.

—¿No te das cuenta acaso —dije— del premio pro-

pio de los mejores, por el que gobiernan los hombres de provecho cuando se prestan a gobernar? ¿O ignoras que *b* la ambición y la codicia son tenidas por vergonzosas y lo son en realidad?

—Lo sé —dijo.

—Por esto —repuse yo— los buenos no quieren gobernar ni por dinero ni por honores; ni, granjeando abiertamente una recompensa por causa de su cargo, quieren tener nombre de asalariados, ni el de ladrones tomándosela ellos subrepticiamente del gobierno mismo. Los honores no los mueven tampoco, porque no son ambiciosos. Precisan, pues, de necesidad y castigo si han *c* de prestarse a gobernar; y ésta es tal vez la razón de ser tenido como indecoroso el procurarse gobierno sin ser forzado a ello. El castigo mayor es ser gobernado por otro más perverso cuando no quiera él gobernar: y es por temor a este castigo por lo que se me figura a mí que gobiernan, cuando gobiernan, los hombres de bien; y aun entonces van al gobierno no como quien va a algo ventajoso, ni pensando que lo van a pasar bien en él, sino como el que va a cosa necesaria y en la convicción *d* de que no tienen otros hombres mejores ni iguales a ellos a quienes confiarlo. Porque si hubiera una ciudad formada toda ella por hombres de bien [55], habría probablemente lucha por no gobernar, como ahora la hay por gobernar [56], y entonces se haría claro que el verdadero gobernante no está en realidad para atender a su propio bien, sino al del gobernado; de modo que todo hombre inteligente elegiría antes recibir favor de otro que darse quehacer por hacerlo él a los demás. Yo de ningún modo concedo a Trasímaco eso de que lo justo es lo con- *e* veniente para el más fuerte. Pero este asunto lo volveremos a examinar en otra ocasión [57], pues me parece de

---

55 Con esta frase se sugiere la representación del estado ideal, objeto principal del diálogo.

56 Recuérdese aquella norma tradicionalmente aplicada a los gobiernos eclesiásticos: *nolentibus datur*.

57 No parece que haya aquí ninguna especial referencia a un pasaje concreto de este tratado o de otros posteriores de Platón; se trata sim-

mucho más bulto eso otro que dice ahora Trasímaco al afirmar que la vida del injusto es preferible a la del justo. Tú, pues, Glaucón —dije—, ¿por cuál de las dos cosas te decides? ¿Cuál de los dos asertos te parece más verdadero?

—Es más provechosa, creo yo, la vida del justo.

348 —¿Oíste —pregunté yo— todos los bienes que Tra-
a símaco relataba hace un momento del injusto?

—Los oí —contestó—, pero no he quedado persuadido.

—¿Quieres, pues, que, si hallamos modo de hacerlo, le convenzamos de que no dice verdad?

—¿Cómo no he de querer? —replicó.

—Bien está —dije yo—, pero si ahora, esforzándonos en refutarle, pusiéramos razón contra razón, enumerando las ventajas de ser justo, y él nos replicara en la misma forma y nosotros a él [58], habría necesidad de con-
b tar y medir los bienes que cada uno fuéramos predicando en cada parte y precisaríamos de unos jueces que decidieran el asunto; mas, si hacemos el examen, como hasta aquí, por medio de mutuas confesiones, seremos todos nosotros a un mismo tiempo jueces y oradores.

—Bien de cierto —dijo.

—¿Cuál, pues, de los dos procedimientos te agrada? —dije yo.

—El segundo —contestó.

XX. —Vamos, pues, Trasímaco —dije yo—; volvamos a empezar y contéstame: ¿dices que la injusticia perfecta es más ventajosa que la perfecta justicia?

c —Lo afirmo de plano —contestó— y dichas quedan las razones.

—Y dime: ¿cómo lo entiendes? ¿Llamas a una de esas dos cosas virtud y vicio a la otra?

---

plemente de dar de lado a una cuestión secundaria para volver a la principal.

[58] El procedimiento de oponer los pros y los contras de cada término fue favorito de los griegos y tuvo larga descendencia literaria. En realidad viene a aplicarse también aquí, en 358 *d* y sigs.

—¿Cómo no?

—Así, pues, ¿llamas virtud a la justicia y vicio a la injusticia?

—¡Buena consecuencia, querido —exclamó—, cuando digo que la injusticia da provecho y la justicia no!

—¿Qué dices, pues?

—Todo lo contrario —repuso.

—¿Que la justicia es vicio?

—No, sino una generosa inocencia [59]. *d*

—¿Y maldad, por tanto, la injusticia?

—No, sino discreción —replicó.

—¿De modo, Trasímaco, que los injustos te parecen inteligentes y buenos?

—Por lo menos —dijo—, los que son capaces de realizar la injusticia completa, consiguiendo someter a su poder ciudades y pueblos; tú piensas acaso que hablo de los rateros de bolsas [60]. Esto también aprovecha —siguió— si pasa inadvertido; pero no es digno de consideración, sino sólo aquello otro de lo que ahora hablaba.

—En verdad —dije—, no ignoro lo que quieres de- *e*
cir. Pero me ha dejado suspenso que pongas la injusticia como parte de la virtud y la sabiduría; y la justicia, entre los contrarios de éstas.

—Así las pongo en un todo.

—Eso es aún más duro, amigo —dije yo—, y no es fácil hacerle objeción; porque si hubieras afirmado que la injusticia es ventajosa, pero confesaras que es vicio y desdoro, como reconocen otros, podríamos replicar algo, siguiendo la doctrina común, pero ahora queda

---

59 *Eúetheia*, la palabra empleada aquí por Trasímaco, un tanto reacio a sacar las últimas consecuencias de sus asertos, significa etimológicamente «bondad, rectitud», pero se emplea también en el sentido de «simplicidad, tontería». Sócrates la toma en el primer sentido; Trasímaco la retrotrae al segundo, que es el que él le ha dado, oponiéndole el concepto de «discreción». Y la «discreción» o «buen consejo» es considerada como la cualidad esencial, dote y virtud, de los políticos, que es de quienes en todo ello se trata (*Alcib. I* 125 *c*).

60 Literalmente «cortadores de bolsas», un género de malhechores al que se alude más de una vez en las obras de Platón.

claro que has de decir que la injusticia es cosa hermosa y fuerte y que has de asignarle por añadidura todo
349 aquello que nosotros asignamos a la injusticia, puesto
a que te has atrevido a clasificarla como virtud y discreción [61].

—Adivinas sin el menor error —dijo él.

—Pero no por eso —repuse yo —he de retraerme de seguir el examen en la discusión, mientras presuma que tú dices lo que realmente piensas [62]. Porque en efecto, Trasímaco, me parece ciertamente que no hablas en broma, sino que estás exponiendo tu verdadera opinión sobre el asunto.

—¿Qué te importa —replicó— que sea así o no? Refuta mi aserto.

b —Nada me importa —dije yo—; pero trata de responder también a esto: ¿te parece que el varón justo quiere sacar ventaja en algo al varón injusto?

—De ninguna manera —dijo—; porque, de lo contrario, no sería tan divertido e inocente como es.

—¿Y qué? ¿No querrá tampoco rebasar la acción justa?

—Tampoco —replicó.

—¿Le parecería bien, en cambio, sacar ventaja al injusto y creería que ello es justo o no lo creería?

—Lo creería justo y le parecería bien —repuso—; pero no podría conseguirlo.

—No te pregunto tanto —observé yo—, sino si el
c justo, ya que no al justo, creería conveniente y querría sacar ventaja al injusto.

—Así es —dijo.

—¿Y qué diremos del injusto? ¿Acaso le parecería bien rebasar al justo y la acción justa?

—¿Cómo no —dijo—, siendo así que cree conveniente sacar ventaja a todos?

---

61 Sócrates parece sentir no sólo asombro por la radical e impúdica posición de Trasímaco, sino un cierto embarazo para refutarla a causa de su mismo radicalismo.

62 Cf. la condición impuesta por Sócrates en 345 *b*.

—¿Así, pues, el injusto tratará de rebasar al hombre justo y la acción justa y porfiará por salir más aventajado que nadie?

—Esto es.

XXI. —Sentemos, pues, esto —dije—: el justo no tratará de sacar ventaja a su semejante, sino a su desemejante; y el injusto, en cambio, al semejante y al *d* desemejante.

—Perfectamente dicho —asintió él.

—¿Y no es el injusto —pregunté— inteligente y bueno, y el justo ni una cosa ni otra?

—Bien dicho también —contestó.

—¿Así, pues —repuse—, el injusto se parece al inteligente y al bueno y el justo no?

—¿Cómo no ha de parecerse a ellos el que es tal —dijo— y cómo ha de parecerse el otro?

—Claro está. ¿Cada uno, pues, es tal como aquellos a que se parece? [63]

—¿Qué otra cosa cabe? —dijo.

—Bien, Trasímaco; ¿hay alguien a quien tú llamas músico y alguien a quien niegas esta calidad? [64] *e*

—Sí.

—¿Y a cuál de ellos llamas inteligente y a cuál no?

—Al músico, de cierto, inteligente, y al que no es músico no inteligente.

---

[63] En el argumento que aquí se apunta, señalan los comentaristas la falacia del paso de lo «parecido» a lo «igual», de lo relativo a lo absoluto. Una cosa —dicen— que se parece a otra es igual a ella sólo en aquello en que se parece, e. e. *secundum quid*, no *simpliciter*, o de manera absoluta. Pero, aparte del valor polémico, ha de tenerse en cuenta que la argumentación en su desarrollo presupone la correspondencia de los contrarios que Platón va a establecer inmediatamente con los ejemplos del músico y el médico. Se trata de decidir entre las correspondencias «justo-necio, injusto-discreto» y «justo-discreto, injusto-necio»; y reducida a esto la cuestión, el argumento de semejanza tiene más valor que si se cargara en él sólo toda la prueba.

[64] Esquema de pregunta muy frecuente en Platón para iniciar un argumento; «con ello se obtiene el reconocimiento formal de un término o idea requerido en aquél» (Shorey).

—¿Y al uno también bueno en aquello en que es inteligente y al otro malo en aquello en que no lo es?

—Cierto.

—Y respecto del médico, ¿no dirías lo mismo?

—Lo mismo.

—¿Y te parece a ti, varón óptimo, que el músico, cuando afina la lira, quiere rebasar al músico en tender o aflojar las cuerdas o pretende sacarle ventaja?

—No me parece.

—¿Y al no músico?

—A ése por fuerza —replicó.

350 —¿Y el médico? Al administrar alimento o bebida,
a ¿quiere ponerse por cima del médico o de la práctica médica?

—No, por cierto.

—¿Y del que no es médico?

—Sí.

—Mira, pues, si en cualquier orden de conocimiento o ignorancia te parece que el que es entendido quiere sacar ventaja en hechos o palabras a otro entendido o sólo alcanzar lo mismo que su semejante en la misma actuación.

—Quizá —dijo— tenga eso que ser así.

—¿Y el ignorante? ¿No desearía sacar ventaja lo mis-
b mo al entendido que al ignorante?

—Tal vez.

—¿Y el entendido es discreto?

—Sí.

—¿Y el discreto, bueno?

—Sí.

—Así, pues, el bueno y discreto no querrá sacar ventaja a su semejante, sino sólo a su desemejante y contrario.

—Eso parece —dijo.

—Y en cambio, el malo e ignorante, a su semejante y a su contrario.

—Tal se ve.

—Y el injusto, ¡oh, Trasímaco! —dije yo—, ¿no nos

saldrá queriendo aventajar a su desemejante y a su semejante? ¿No era eso lo que decías?

—Sí —contestó.

—¿El justo, en cambio, no querrá aventajar a su semejante, sino sólo a su desemejante? c

—Sí.

—El justo, pues, se parece al discreto y bueno —dije—, y el injusto al malo e ignorante.

—Puede ser.

—Por otra parte, hemos reconocido que cada uno es tal como aquel a quien se parece.

—En efecto, lo hemos reconocido.

—Así, pues, el justo se nos revela como bueno y discreto; y el injusto, como ignorante y malo.

XXII. Y Trasímaco reconoció todo esto, pero no con la facilidad con que yo lo cuento, sino arrastrado y a duras penas, sudando a chorros, pues era verano. d Y entonces vi lo que nunca había visto: cómo Trasímaco se ponía rojo. Pero, cuando llegamos a la conclusión de que la justicia es virtud y discreción y la injusticia maldad e ignorancia, dije:

—Bien, dejemos eso sentado. Decíamos también que la injusticia era fuerte; ¿no te acuerdas, Trasímaco?

—Me acuerdo —contestó—, pero no estoy conforme tampoco con lo que ahora vas diciendo y tengo que hablar sobre ello; mas si hablara, bien sé que me ibas a e salir con que estaba discurseando. Así, pues, déjame decir cuanto quiera o ve preguntando, si quieres preguntar. Yo te responderé «¡Sí!», como a las viejas que cuentan cuentos [65] y aprobaré o desaprobaré con la cabeza.

—Pero de ningún modo —dije yo— contra tu propia opinión.

—Como a ti te agrade —dijo—, puesto que no me dejas hablar. ¿Qué más quieres?

---

[65] Cf. *Gorg.* 527 *a*: «quizá estas cosas te parecen como cuentos de vieja y que no es maravilla que las despreciemos».

—Nada, por Zeus —dije—; si has de hacerlo así, hazlo: yo preguntaré.

—Pregunta, pues.

—Y he de preguntar ahora lo mismo que hace un
351 instante a fin de que sigamos sin interrupción el argu-
a mento: ¿qué es la justicia en relación con la injusticia? Creo que dijimos [66], en efecto, que la injusticia era algo más poderoso y fuerte que la justicia, y ahora —agregué—, si es que la justicia es discreción y virtud, pienso que fácilmente se nos va a aparecer como cosa más fuerte que la injusticia, siendo esta última ignorancia; nadie podría desconocer esto. Pero yo no aspiro a demostrarlo tan sencillamente, sino de esta otra manera [67]: ¿reco-
b noces, Trasímaco, que se da la ciudad injusta que trata de esclavizar injustamente a otras ciudades y las ha esclavizado de hecho y las conserva esclavas bajo su poder?

—¿Cómo no? —dijo—. Y la ciudad más excelente y que lleve a mayor perfección su injusticia será la que mayormente lo haga.

—Entiendo —dije—; porque ésta es tu teoría. Pero lo que acerca de ello quiero considerar es esto: si la ciudad que se hace más fuerte tendrá este poder sin la justicia o le será la justicia necesaria.

c —Si es como tú decías —respondió—, que la justicia es discreción, con la justicia; si como yo afirmaba, con la injusticia.

—Contentísimo quedo, Trasímaco —dije yo—, porque no sólo apruebas o desapruebas con señas, sino que das perfecta respuesta.

—Quiero complacerte con ello —contestó.

---

66 344 *c*, 348 *e*.

67 El argumento que va a seguir es más sólido y profundo que el anterior. Con él se demuestra que aun las sociedades injustas no derivan su fuerza de la injusticia, sino del resto de justicia que queda en ellas: será aserción repetida en la filosofía posterior que no es posible constituir sociedad alguna sin una base de justicia; Platón trata el asunto con toda claridad y vigor.

XXIII. —Muy bien por tu parte; pero hazme este otro favor y dime: ¿crees que una ciudad o un ejército, o unos piratas, o unos ladrones, o cualquiera otra gente, sea cual sea la empresa injusta a que vayan en común, pueden llevarla a cabo haciéndose injusticia los unos a los otros? d

—Sin duda que no —dijo él.

—¿No la realizarían mejor sin hacerse injusticia?

—Bien de cierto.

—Porque, en efecto, la injusticia produce sediciones, ¡oh, Trasímaco!, y odios y luchas de unos contra otros, mientras que la justicia trae concordia y amistad; ¿no es así?

—Sea así —dijo—, porque no quiero contradecirte.

—Muy bien por tu parte, ¡oh, varón óptimo!, pero contéstame a esto otro: siendo obra propia de la injusticia el meter el odio dondequiera que esté, ¿no ocurrirá que al producirse, ya entre hombres libres, ya entre esclavos, los lleve a odiarse recíprocamente y a dividirse y a quedar impotentes para realizar nada en común los unos con los otros? e

—Bien seguro.

—¿Y qué ocurriría tratándose sólo de dos personas? ¿No discreparán y se odiarán y se harán tan enemigas la una de la otra como de las personas justas?

—Se harán —contestó.

—Y finalmente, ¡oh, varón singular!, si la injusticia se produce en una persona sola, ¿perderá aquélla su especial poder o lo conservará íntegramente?

—Consérvelo íntegramente, si quieres —replicó.

—Así, pues, la injusticia se nos muestra con un poder especial de tal índole que a aquello en que se introduce, sea una ciudad o un linaje o un ejército u otro ser cual- 352
quiera, lo deja impotente para conseguir nada en con- a
cordia consigo mismo a causa de la reyerta y disensión y además lo hace tan enemigo de sí mismo como de su contrario el justo; ¿no es así?

—Bien de cierto.

—E igualmente creo que, cuando se asienta en una sola persona, produce todo aquello que por su naturaleza ha de producir: lo deja impotente para obrar, en reyerta y discordia consigo mismo, y lo hace luego tan enemigo de sí mismo como de los justos; ¿no es esto?

—Sí.

—¿Y no son justos, oh, amigo, también los dioses?

b —Conforme —replicó.

—Por lo tanto, ¡oh, Trasímaco!, para los dioses el injusto será odioso; y el justo, amigo.

—Goza sin miedo —dijo— del banquete de tu argumentación; yo no he de contradecirte para no indisponerme con éstos.

—Ea, pues —dije yo—, complétame el resto del banquete contestándome como lo hacías ahora; porque los justos se nos muestran como más discretos, mejores y más dotados para obrar, y los injustos, como incapaces para toda acción en común, y así, cuando decimos que *c* siendo injustos hacen algo eficazmente en compañía, no decimos la verdad. En efecto, si fueran totalmente injustos no se perdonarían unos a otros; evidentemente, hay en ellos cierta justicia que les impide hacerse injuria recíprocamente al mismo tiempo que van a hacerla a los demás, y por esta justicia consiguen lo que consiguen, y se lanzan a sus atropellos corrompidos sólo a medias por la injusticia, ya que los totalmente malvados y completamente injustos son también completamente impo- *d* tentes para obrar. Así entiendo que es esto y no como tú en primer término sentaste. Y en cuanto a aquello de si los justos viven mejor que los injustos y son más felices que ellos [68], cosas que nos propusimos examinar después, habrá que probarlo. Tales se nos muestran ya desde ahora, me parece, en virtud de lo que llevamos dicho; no obstante, habrá que examinarlo mejor, porque la discusión no es sobre un asunto cualquiera, sino sobre el modo como se debe vivir.

---

[68] Referencia a 347*e*, donde quedó propuesta esta tesis, que es la fundamental de *La república*.

—Examínalo, pues —dijo.

—Voy a examinarlo —repliqué—. Pero dime: ¿el caballo tiene a tu parecer una operación propia? e

—Sí.

—¿Considerarías como operación propia del caballo o de otro ser cualquiera aquella que sólo, o de mejor manera que por otros, pudiera hacerse por él?

—No entiendo —dijo.

—Sea esto: ¿puedes ver con otra cosa que con los ojos?

—No de cierto.

—¿O acaso oír con algo distinto de los oídos?

—De ningún modo.

—¿No podríamos, pues, decir que ésas son operaciones propias de ellos?

—Bien de cierto.

—¿Y qué? ¿Podrías cortar un sarmiento con una es- 353
pada o con un trinchete? a

—¿Cómo no?

—Pero con nada mejor, creo yo, que con una podadera fabricada a este efecto.

—Verdad.

—¿No pondremos, pues, esta operación como propia suya?

—La pondremos, de cierto.

XXIV. —Ahora pienso que podrás entender mejor lo que últimamente preguntaba al informarme de si era operación propia de cada cosa aquello que realiza ella sola o ella mejor que las demás.

—Lo entiendo —dijo—, y me parece que ésa es, efectivamente, la operación propia de cada una. b

—Bien —dije—; ¿te parece que hay también una virtud en cada una de las cosas a que se atribuye una operación? Volvamos a los mismos ejemplos: ¿hay una operación propia de los ojos?

—La hay.

—Y así, ¿hay también una virtud en ellos?

—También una virtud.

—¿Y qué? ¿No había también una operación propia de los oídos?

—Sí.

—¿Y, por tanto, también una virtud?

—También.

—¿Y no ocurrirá lo mismo con todas las otras cosas?

—Lo mismo.

—Bien está: ¿acaso los ojos podrán realizar bien su
c operación sin su propia virtud, con vicio en lugar de ella?

—¿Qué quieres decir? —preguntó—. Acaso hablas de la ceguera en vez de la visión.

—De la virtud de ellos, sea cual sea —dije yo—; porque todavía no pregunto esto, sino si se realizará bien su operación con su propia virtud y mal con el vicio contrario.

—Dices bien —respondió.

—¿Y del mismo modo los oídos privados de su virtud realizarán mal su propia operación?

—Bien de cierto.

d —¿Ponemos, en fin, todas las demás cosas en la misma cuenta?

—Eso creo.

—Vamos, pues, adelante y atiende a esto otro: ¿hay una operación propia del alma que no puedes realizar sino por ella? Pongo por caso: el dirigir, el gobernar, el deliberar y todas las cosas de esta índole, ¿podríamos atribuírselas a algo que no sea el alma misma o diríamos que son propias de ésta?

—De ella sólo.

—¿Y respecto de la vida? ¿No diremos que es operación del alma?

—Sin duda —dijo.

—¿No diremos, pues, que existe una virtud propia del alma?

—Lo diremos.

e —¿Y acaso, oh, Trasímaco, el alma realizará bien sus operaciones privada de su propia virtud o será ello imposible?

—Imposible.

—Fuerza será, por tanto, que el alma mala dirija y gobierne mal y que la buena haga bien todas estas cosas.

—Fuerza será.

—¿Y no convinimos [69] en que la justicia era virtud del alma y la injusticia vicio?

—En eso convinimos, en efecto.

—Por tanto, el alma justa y el hombre justo vivirá bien [70]; y el injusto mal.

—Así aparece conforme a tu argumento —dijo.

—Y, por otra parte, el que vive bien es feliz y di- 354
chosо, y el que vive mal, lo contrario. *a*

—¿Cómo no?

—Y así, el justo es dichoso; y el injusto, desgraciado.

—Sea —dijo.

—Por otro lado, no conviene ser desgraciado, sino dichoso.

—¿Qué duda tiene?

—Por tanto, bendito Trasímaco, jamás es la injusticia más provechosa que la justicia.

—Banquetéate con todo eso, ¡oh, Sócrates!, en las fiestas Bendidias [71] —dijo.

---

[69] 350 *c-d*.

[70] En el argumento que saca esta deducción de la idea de «función específica» (cf. nota a 335 *d*) hay también una cierta falacia en la que entra por mucho la confusión, latente en todo el pasaje, entre los dos sentidos de la expresión *eû práttein*, «estar bien» y «obrar bien».

[71] Este imperativo parece relacionarse con un problema importante de *La república*. A lo largo de todo el diálogo, desde la primera hasta la última palabra, es Sócrates quien relata a un auditorio innominado la conversación mantenida «ayer» (327 *a*). Pero ¿podemos colegir quiénes sean los afortunados oyentes de sus palabras? Sí si nos atenemos a cuanto se nos refiere en los comienzos de *Timeo*, diálogo escrito más tarde que el nuestro, pero unido evidentemente a él en la intención del autor. La sucesión cronológica podría ser semejante a ésta: un día Sócrates visita el Pireo y mantiene allí la larga discusión de que ha de salir el Estado ideal. El segundo día (y ahí de la invitación de Trasímaco) Sócrates convida a Timeo, Hermócrates, Critias y otro personaje anónimo en quien, con gran fantasía, se ha querido reconocer a Platón

—Banquete que tú me has preparado, ¡oh, Trasímaco! —observé yo—, pues te aplacaste conmigo y cesas-
b te en tu enfado. Mezquino va a ser, sin embargo, no por tu culpa, sino por la mía; y es que, así como los golosos gustan siempre con arrebato del manjar que en cada momento se les sirve sin haber gozado debidamente del anterior, así me parece que yo, sin averiguar lo que primeramente considerábamos, qué cosa sea lo justo, me desprendí del asunto y me lancé a investigar acerca de ello, si era vicio e ignorancia o discreción y virtud; y presentándose luego un nuevo aserto, que la injusticia es más provechosa que la justicia, no me retraje de pasar a él, dejando el otro, de modo que ahora me acontece no saber nada como resultado de la discusión [72]. Porque no sabiendo lo que es lo justo, difícil es que sepa si es virtud o no y si el que la posee es desgraciado o dichoso.

---

y les obsequia con el texto entero de nuestra *República*. Y en el tercero los tres convidados le devuelven el banquete, pero el interlocutor desconocido no ha podido asistir ese día por hallarse enfermo (*Tim* 17 *a*). Entonces, antes de una nueva disertación sobre temas afines al de nuestro diálogo, se ofrece (17 *c*-19 *a*) un breve resumen de la conversación del Pireo del que parecería desprenderse la existencia de una primitiva *República* que solamente llegara hasta el IV o, todo lo más, el V libro. Pero probablemente no debemos ver en este pasaje sino un extracto voluntariamente abreviado de la *República* entera.

[72] Una confesión de ignorancia es frecuentemente la conclusión del diálogo socrático; cf. la del presumido Eutidemo, después de su larga conversación con Sócrates (Jenof. *Mem.* IV 2, 39): «y pienso qué quizá lo mejor para mí será callar; pues me parece que no sé absolutamente nada».

II

I. Con estas palabras creí haber dado ya fin a la 357
discusión; mas al parecer no habíamos pasado todavía *a*
del preludio, porque Glaucón, que siempre y en todo
asunto se muestra sumamente esforzado, tampoco en-
tonces siguió a Trasímaco en su retirada, antes bien,
dijo:

—¿Prefieres, oh, Sócrates, que nuestra persuasión sea
sólo aparente, o bien que quedemos realmente persua-
didos de que es en todo caso mejor ser justo que in- *b*
justo?

—Yo preferiría, si en mi mano estuviera —respon-
dí—, convenceros realmente.

—Pues bien —siguió—, tu deseo no se cumple. Por-
que dime [1]: ¿no crees que existe una clase de bienes

[1] En *Gorg.* 467 *e* se admite, entre los bienes y los males, una categoría intermedia, que comprende acciones como el estar sentado, el correr y el navegar y seres tales como las piedras y la madera; en *Leg.* 631 *b*, Platón distingue entre bienes divinos (sabiduría, templanza, justicia y valor) y bienes humanos (salud, belleza, fuerza y fortuna). Cf. también *Leg.* 697 *b*, *Euthyd.* 279 *a*, *Phil.* 66 *a* y Aristót. *Eth. Nic.* 1098 *b*.

que aspiramos a poseer no en atención a los efectos que producen, sino apreciándolos por ellos mismos; por ejemplo, la alegría y cuantos placeres, siendo inofensivos, no producen ninguna consecuencia duradera, sino únicamente el goce de quien los posee? [2].

—Sí —respondí—, creo en la existencia de esos bienes.

c —¿Y qué? ¿No hay otros que apreciamos tanto en gracia a ellos mismos como en consideración a sus resultados; por ejemplo, la inteligencia, la vista o la salud? Porque en mi opinión son estas dos razones las que hacen que estimemos tales bienes.

—Sí —asentí.

—Y, por último —concluyó—, ¿no sabes que existe una tercera especie de bienes, entre los que figuran la gimnástica, el ser curado estando enfermo y el ejercicio de la medicina o cualquiera otra profesión lucrativa? De todas estas cosas podemos decir que son penosas, pero

d nos benefician, y no nos avendríamos a poseerlas en atención a ellas mismas, sino únicamente por las ganancias u otras ventajas que resultan de ellas.

—En efecto —dije—, también existe esta tercera especie. Pero ¿a qué viene esto?

—¿En cuál de estas clases —preguntó— incluyes la justicia?

358 —Yo creo —respondí— que en la mejor de ellas:

a en la de las cosas que, si se quiere ser feliz, hay que amar tanto por sí mismas como por lo que de ellas resulta.

—Pues no es ése —dijo— el parecer del vulgo, que la clasifica en el género de bienes penosos, como algo que hay que practicar con miras a las ganancias y buena reputación que produce, pero que, considerado en sí mismo, merece que se le rehúya por su dificultad.

II. —Ya sé —respondí— que tal es la opinión general; por eso Trasímaco lleva un buen rato atacando a

[2] Cf. *Leg.* 667 *e*, *Phil.* 51 *b* y Aristót. *Pol.* 1339 *b*.

la justicia, a la que considera como un bien de esa clase, y ensalzando la injusticia. Pero yo, a lo que parece, soy difícil de convencer.

—¡Ea, pues! —exclamó—. Escúchame ahora, a ver *b* si llegas a opinar del mismo modo que yo. Porque yo creo que Trasímaco se ha dado por vencido demasiado pronto, encantado, como una serpiente, por tus palabras. En cambio, a mí no me ha persuadido todavía la defensa de ninguna de las dos tesis. Lo que yo quiero es oír hablar de la naturaleza de ambas y de los efectos que por sí mismas producen una y otra cuando se albergan en un alma; pero dejando aparte los beneficios y cuanto resulta de ellas. He aquí, pues, lo que voy a hacer, si tú me lo permites. Volveré a tomar la argumentación de Trasímaco y trataré primeramente de cómo dicen que es la justicia y de dónde dicen que ha *c* nacido; luego demostraré que todos cuantos la practican lo hacen contra su voluntad, como algo necesario, no como un bien; y en tercer lugar mostraré también que es natural que así procedan, pues, según dicen, es mucho mejor la vida del injusto que la del justo. No creas, Sócrates, que mi opinión es ésa en realidad; pero es que siento dudas y me zumban los oídos al escuchar a Trasímaco y otros mil, mientras no he hablado jamás con nadie que defienda a mi gusto la justicia y demuestre que es mejor que la injusticia. Me gustaría oír el elogio *d* de la justicia considerada en sí misma y por sí misma, y creo que eres tú la persona de quien mejor puedo esperarlo. Por eso voy a extenderme en alabanzas de la vida injusta y, una vez lo haya hecho, te mostraré de qué modo quiero oírte atacar la injusticia y loar la justicia. Mas antes sepamos si es de tu agrado lo que propongo.

—No hay cosa más de mi agrado —dije—. ¿Qué otro mejor tema para que una persona inteligente disfrute hablando y escuchando?

—Tienes mucha razón —convino—. Escucha ante *e* todo aquello con lo que dije que comenzaría: qué es y de dónde procede la justicia.

Dicen que el cometer injusticia es por naturaleza un bien [3], y el sufrirla, un mal. Pero como es mayor el mal que recibe el que la padece que el bien que recibe quien la comete, una vez que los hombres comenzaron a cometer y sufrir injusticias y a probar las consecuencias
359 de estos actos, decidieron los que no tenían poder para
a evitar los perjuicios ni para lograr las ventajas que lo mejor era establecer mutuos convenios con el fin de no cometer ni padecer injusticias. Y de ahí en adelante empezaron a dictar leyes y concertar tratados recíprocos, y llamaron legal y justo a lo que la ley prescribe. He aquí expuesta la génesis y esencia de la justicia, término medio entre el mayor bien, que es el no sufrir su castigo quien comete injusticia, y el mayor mal, el de quien no puede defenderse de la injusticia que sufre. La justicia,
b situada entre estos dos extremos, es aceptada no como un bien, sino como algo que se respeta por impotencia para cometer la injusticia; pues el que puede cometerla, el que es verdaderamente hombre, jamás entrará en tratos con nadie para evitar que se cometan o sufran injusticias. ¡Loco estaría si tal hiciera! Ahí tienes, Sócrates, la naturaleza de la justicia y las circunstancias con motivo de las cuales cuenta la gente que apareció en el mundo.

III. Para darnos mejor cuenta de cómo los buenos lo son contra su voluntad, porque no pueden ser malos,
c bastará con imaginar que hacemos lo siguiente; demos a todos, justos e injustos, licencia para hacer lo que se les antoje y después sigámosles para ver adónde llevan a cada cual sus apetitos. Entonces sorprenderemos en flagrante al justo recorriendo los mismos caminos que el injusto, impulsado por el interés propio, finalidad que todo ser está dispuesto por naturaleza a perseguir como

[3] Glaucón introduce una distinción entre la *physis* y el *nómos*. La naturaleza no conoce más que la injusticia, mientras que ley y justicia son producto de un contrato social. Viene a ser la tesis de Trasímaco y la de Calicles en el *Gorgias*, pero expuesta de modo más sistemático y coherente. Cf. *Gorg.* 482 *e* y sigs. y Licofrón *ap.* Aristót. *Pol.* 1280 *b* 8-12, así como también *Prot.* 322 *a* y sigs.; *Crito* 50 *c*; *Leg.* 626 *a*.

un bien, aunque la ley desvíe por fuerza esta tendencia y la encamine al respeto de la igualdad [4]. Esta licencia de que yo hablo podrían llegar a gozarla, mejor que de ningún otro modo, si se les dotase de un poder como el que cuentan tuvo en tiempos el antepasado del lidio Giges [5]. Dicen que era un pastor que estaba al servicio *d* del entonces rey de Lidia. Sobrevino una vez un gran temporal y terremoto; abrióse la tierra y apareció una grieta en el mismo lugar en que él apacentaba. Asombrado ante el espectáculo, descendió por la hendidura y vio allí, entre otras muchas maravillas que la fábula relata, un caballo de bronce, hueco, con portañuelas, por una de las cuales se agachó a mirar y vio que dentro había un cadáver, de talla al parecer más que humana, que no llevaba sobre sí más que una sortija de oro en *e* la mano; quitósela el pastor y salióse. Cuando, según costumbre, se reunieron los pastores con el fin de informar al rey, como todos los meses, acerca de los ganados, acudió también él con su sortija en el dedo. Estando, pues, sentado entre los demás, dio la casualidad de que volviera la sortija, dejando el engaste de cara a la palma de la mano; e inmediatamente cesaron de verle quienes le rodeaban y con gran sorpresa suya, comen- 360 zaron a hablar de él como de una persona ausente [6]. *a* Tocó nuevamente el anillo, volvió hacia fuera el engaste y una vez vuelto tornó a ser visible. Al darse cuenta de ello, repitió el intento para comprobar si efectivamente tenía la joya aquel poder, y otra vez ocurrió lo

[4] Cf. Pínd. fr. 169 Sn.-M., citado en *Gorg.* 484 *b*, y *Prot.* 337 *d*.

[5] La frase plantea un problema crítico: en 612 *b* el propio Platón habla del anillo de Giges y la misma expresión emplean Cicerón (*De off.* III 38), Luciano (*Cat.* 42 y *Bis acc.* 21) y Filóstrato (*Vita Apoll.* 101). Hay, pues, que suponer que el antepasado del lidio Giges (fundador de la dinastía de los Mérmnadas, sobre el cual cf. Heród. I 8, Nicolás de Damasco, frs. 90 F 49, 62, 63 Jac.) se llamaba también Giges. Otros proponen lecciones distintas según alguna de las cuales el protagonista de la historia platónica sería Giges y «el lidio» su célebre descendiente Creso.

[6] Shorey cita, como inspirado quizá en este relato, el famoso *Hombre invisible* de H. G. Wells.

mismo: al volver hacia dentro el engaste, desaparecía su dueño, y cuando lo volvía hacia fuera, le veían de nuevo. Hecha ya esta observación, procuró al punto formar parte de los enviados que habían de informar al
b rey; llegó a Palacio, sedujo a su esposa, atacó y mató con su ayuda al soberano y se apoderó del reino. Pues bien, si hubiera dos sortijas como aquélla de las cuales llevase una puesta el justo y otro el injusto, es opinión común que no habría persona de convicciones tan firmes como para perseverar en la justicia y abstenerse en absoluto de tocar lo de los demás, cuando nada le impedía dirigirse al mercado y tomar de allí sin miedo
c alguno cuanto quisiera, entrar en las casas ajenas y fornicar con quien se le antojara, matar o libertar personas a su arbitrio, obrar, en fin, como un dios [7] rodeado de mortales. En nada diferirían, pues, los comportamientos del uno y del otro, que seguirían exactamente el mismo camino. Pues bien, he ahí lo que podría considerarse una buena demostración de que nadie es justo de grado, sino por fuerza y hallándose persuadido de que la justicia no es buena para él personalmente; puesto que, en
d cuanto uno cree que va a poder cometer una injusticia, la comete. Y esto porque todo hombre cree que resulta mucho más ventajosa personalmente la injusticia que la justicia. «Y tiene razón al creerlo así», dirá el defensor de la teoría que expongo. Es más: si hubiese quien, estando dotado de semejante talismán, se negara a cometer jamás injusticia y a poner mano en los bienes ajenos, le tendrían, observando su conducta, por el ser más miserable y estúpido del mundo; aunque no por ello dejarían de ensalzarle en sus conversaciones, ocultándose así mutuamente sus sentimientos por temor de ser cada cual objeto de alguna injusticia. Esto es lo que yo tenía que decir.

IV. Finalmente, en cuanto a decidir entre las vidas
e de los dos hombres de que hablamos, el justo y el in-

[7] La palabra es irónica, con sarcasmo dirigido probablemente a los poetas.

justo, tan sólo nos hallaremos en condiciones de juzgar rectamente si los consideramos por separado; si no, imposible. ¿Y cómo los consideraremos separadamente? Del siguiente modo: no quitemos nada al injusto de su injusticia ni al justo de su justicia, antes bien, supongamos a uno y otro perfectos ejemplares dentro de su género de vida. Ante todo, que el injusto trabaje como los mejores artífices. Un excelente timonel o médico se dan perfecta cuenta de las posibilidades o deficiencias de sus artes y emprenden unas tareas sí y otras no. Y si 361
sufren algún fracaso, son capaces de repararlo. Pues bien, *a*
del mismo modo el malo, si ha de ser un hombre auténticamente malo, debe realizar con destreza sus malas acciones y pasar inadvertido con ellas. Y al que se deje sorprender en ellas hay que considerarlo inhábil [8]; pues no hay mayor perfección en el mal que el parecer ser bueno no siéndolo. Hay, pues, que dotar al hombre perfectamente injusto de la más perfecta injusticia, sin quitar nada de ella, sino dejándole que, cometiendo las mayores fechorías, se gane la más intachable reputación de bondad. Si tal vez fracasa en algo, sea capaz de en- *b*
derezar su yerro; pueda persuadir con sus palabras, si hay quien denuncie alguna de sus maldades; y si es preciso emplear la fuerza, que sepa hacerlo valiéndose de su vigor y valentía y de las amistades y medios con que cuente. Ya hemos hecho así al malo. Ahora imaginemos que colocamos junto a él la imagen del justo, un hombre simple y noble, dispuesto, como dice Esquilo [9], no a parecer bueno, sino a serlo. Quitémosle, pues, la apariencia de bondad; porque, si parece ser justo, tendrá *c*
honores y recompensas por parecer serlo, y entonces no veremos claro si es justo por amor de la justicia en sí o por los gajes y honras. Hay que despojarle, pues, de todo excepto de la justicia y hay que hacerle absoluta-

[8] En Esparta se castigaba a los niños no por haber robado, sino por haberse dejado sorprender (Jenof. *Const. Laced.* II 8; cf. *Prot.* 317 *a*, *Leg.* 845 *b* y Cicerón, *De off.* I 41).

[9] *Sept.* 592-594, referido a Anfiarao.

mente opuesto al otro hombre. Que sin haber cometido la menor falta, pase por ser el mayor criminal, para que, puesta a prueba su virtud, salga airosa del trance al no dejarse influir por la mala fama ni cuanto de ésta de-
d pende; y que llegue imperturbable al fin de su vida tras de haber gozado siempre inmerecida reputación de maldad [10]. Así, llegados los dos al último extremo, de justicia el uno, de injusticia el otro, podremos decidir cuál de ellos es el más feliz.

V. —¡Vaya! —exclamé—. ¡Con qué destreza, amigo Glaucón, nos has dejado limpios y mondos, como si fuesen estatuas, estos dos caracteres para que los juzguemos!

—Lo mejor que he podido —contestó—. Y siendo así uno y otro, me creo que no será ya difícil describir
e con palabras la clase de vida que espera a los dos. Voy, pues, a hablar de ello. Pero si acaso en algún punto mi lenguaje resultare demasiado duro, no creas, Sócrates, que hablo por boca mía, sino en nombre de quienes prefieren la injusticia a la justicia; dirán éstos que, si es
362 como hemos dicho, el justo será flagelado, torturado,
a encarcelado, le quemarán los ojos [11], y tras de haber padecido toda clase de males, será al fin empalado y aprenderá de este modo que no hay que querer ser justo, sino sólo parecerlo. En cuanto a las palabras de Esquilo, estarían, según eso, mucho mejor aplicadas al injusto, que es —dirán— quien en realidad ajusta su conducta a la verdad y no a las apariencias, pues desea no parecer injusto, sino serlo

«quiere y cultiva el surco fecundo de su mente
b para que en él germinen los más nobles designios»,

y mandar ante todo en la ciudad apoyado por su reputación de hombre bueno, tomar luego esposa de la casa

[10] Cf. 612 *c*, donde esta suposición, provisionalmente admitida aquí, es rechazada.

[11] Cf. 613 *c*; *Gorg.* 473 *c*; Heród. VII 18.

que desee, casar sus hijos con quien quiera, tratar y mantener relaciones con quien se le antoje y obtener de todo ello ventajas y provechos por su propia falta de escrúpulos para cometer el mal. Si se ve envuelto en procesos públicos o privados podrá vencer en ellos y quedar encima de sus adversarios, y al resultar vencedor se enriquecerá y podrá beneficiar a sus amigos y dañar a sus enemigos y dedicar a la divinidad copiosos y magníficos sacrificios y ofrendas, con lo cual honrará *c* mucho mejor que el justo a los dioses y a aquellos hombres a quienes se proponga honrar, de modo que hay que esperar razonablemente que por este procedimiento llegue a ser más amado de los dioses que el varón justo. Tanto es, según dicen, ¡oh, Sócrates!, lo que supera a la vida del justo la que dioses y hombres deparan al que no lo es.

VI. Así terminó Glaucón. Y, cuando me disponía a darle alguna respuesta, interrumpió su hermano Adi- *d* manto:

—¿Me figuro que no creerás, Sócrates, que la cuestión ha sido suficientemente discutida?

—¿Pues qué más cabe? —pregunté.

—No se ha dicho —replicó— lo que más falta hacía que se dijese.

—Entonces —dije—, aquí del refrán: que el hermano ayude al hermano [12]. De modo que también tú debes correr en auxilio de éste si flaquea en algún punto. Sin embargo, a mí me basta ya con lo que ha dicho para quedar completamente vencido e imposibilitado para defender a la justicia.

—Pues eso no es nada —dijo—; escucha también lo *e* que sigue. Es necesario que examinemos igualmente la tesis contraria a la expuesta por éste, la de los que alaban la justicia y censuran la injusticia, para que quede sentado con más claridad lo que me parece que quiere

[12] Es un proverbio cuya forma primitiva debemos ver tal vez en Homero, *Od.* XVI 97.

hacer ver Glaucón. Dicen, según tengo entendido, y recomiendan los padres a los hijos y todos los tutores a
363 sus pupilos, que es menester ser justo, pero no alaban
a la justicia en sí misma, sino la consideración moral que de ella resulta; de manera que quien parezca ser justo podrá obtener, valiéndose de esta reputación, cargos públicos, matrimonios y todos cuantos bienes acaba de enumerar Glaucón que sólo por su buena reputación consigue el justo. Pero estas gentes van todavía más allá en lo tocante a la buena fama; porque cargan en cuenta la opinión favorable de los dioses y enumeran las infinitas bendiciones que otorgan, según ellos, las divinidades a los justos. Por ejemplo, el bueno de Hesío-
b do y Homero. Según aquél, los dioses hacen que las encinas de los justos «en el tronco produzcan abejas y arriba bellotas. Y agobia el vellón dundante a la oveja lanuda», y cita muchos otros favores semejantes a éstos [13]. De manera parecida dice también el otro:

«Cual la fama de un rey intachable, que teme a los [dioses
y, rigiendo una gran multitud de esforzados vasallos,
la justicia mantiene, y el negro terruño le rinde
sus cebadas y trigos, los árboles dóblanse al fruto
y le nace sin tregua el ganado y el mar le da peces» [14].

c Museo y su hijo [15] conceden a los buenos, en nombre de los dioses, dones todavía más espléndidos que los citados, pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de
d justos [16], en el que les hacen pasar la vida entera coronados y beodos, cual si no hubiera mejor recompensa de

[13] *Op.* 232 y sigs.

[14] *Od.* XIX 109-113.

[15] El hijo de Museo es probablemente Eumolpo. En lo que sigue Platón ataca especialmente las doctrinas órficas. Cf. Plut. *Comp. Cim. Luc.* 2.

[16] El apelativo *hósiol* se destinaba a los iniciados en las ceremonias órficas o *mystai*. Sobre los banquetes, cf. *Ax.* 371 *d*. El ejemplo típico de vida virtuosa seguida de un delicioso paraíso era el del héroe Heracles:

la virtud que la embriaguez sempiterna [17]. Pero hay otros que prolongan más todavía los efectos de las recompensas divinas, diciendo que el hombre pío y cumplidor de los juramentos dejará hijos de sus hijos y una posterioridad tras de sí [18]. Como éstos o semejantes son los encomios que se prodigan a la justicia. En cambio, a los impíos e injustos los sepultan en el fango [19] del Hades o les obligan a acarrear agua en un cedazo, les dan mala fama en vida y, en fin, aplican al injusto, sin *e* poder concebir ninguna otra clase de castigo para él, todos cuantos males citaba Glaucón con respecto a los buenos que pasan por ser malos. Tal es su manera de alabar al justo y censurar al injusto.

VII. Repara además, Sócrates, en otra cosa que dicen todos, poetas y hombres vulgares, referente a la justicia e injusticia. El mundo entero repite a coro que 364 la templanza y justicia son buenas, es cierto, pero difí- *a* ciles de practicar y penosas [20], y en cambio la licencia e injusticia son agradables, es fácil conseguirlas y, si son tenidas por vergonzosas, es únicamente porque así lo imponen la opinión general y las convenciones. Dicen también que generalmente resulta más ventajoso lo injusto que lo justo, y están siempre dispuestos a considerar feliz y honrar sin escrúpulos, en público como en privado, al malo que es rico o goza de cualquier otro género de poder y, al contrario, a despreciar y mirar por encima del hombro a quienes sean débiles en cualquier aspecto o pobres, aun reconociendo que éstos son me- *b*

---

cf. Píndaro, N. I 69; Teócrito, XVII 28; Horacio, *Carm.* III 3, 9; IV 8, 29. También en Píndaro se encuentran pasajes que describen la envidiable suerte futura de los justos: cf. O. II con comentario de la ed. de M. Fernández-Galiano (Madrid, 1956²).

17 Cf. el cómico Ferécrates, fr. 108 K.

18 Cf. Heród. VI 86; Hes. *Op.* 225; Tirt. frs. 12, 29 y sigs. W.

19 La idea del fangal es típicamente órfica: cf. 633 *d*, *Phaed.* 69 *c*. Nótese un castigo parecido al de las Danaides, como el que figura también en *Gorg.* 493 *d*.

20 Cf. Hesíodo, *Op.* 289-292, y Simónides fr. 37 P., *apud Prot.* 339 *a* y sigs.

jores que los otros. En todo ello no hay nada más asombroso que lo que se cuenta de los dioses y la virtud; por ejemplo, cómo los dioses han destinado calamidades y vida miserable a muchos hombres buenos o suerte contraria a quienes no lo son [21]. Por su parte los charlatanes y adivinos van llamando a las puertas de los ricos [22] y les convencen de que han recibido de los dioses poder para borrar, por medio de sacrificios o conjuros realic zados entre regocijos y fiestas, cualquier falta que haya cometido alguno de ellos o de sus antepasados; y, si alguien desea perjudicar a un enemigo, por poco dinero le harán daño, sea justo o injusto, valiéndose de encantos o ligámenes [23], ya que, según aseguran, tienen a los dioses convencidos para que les ayuden. Y todas estas afirmaciones las defienden aduciendo testimonios de poetas, que a veces atribuyen facilidades a la maldad, por ejemplo:

«Gran maldad fácilmente lograrla es posible, pues [llano
d resulta el camino y habita bien cerca del hombre,
pero, en cambio, los dioses han puesto el sudor por [delante
de la virtud»,

y una ruta larga, difícil y escarpada [24]. Otras veces ponen a Homero por testigo de la influencia ejercida por los hombres sobre los dioses, porque también él dijo:

«Mueven las súplicas hasta a los dioses; los hombres
e les ruegan y ablandan con sus sacrificios y dulces

[21] Cf. Solón, fr. 15, 1 W.; Teogn. 373-380; Sófocles, *Phil.* 447-452. Otras veces los poetas sostenían que la justicia termina siempre por abrirse camino: Solón, fr. 4, 15-20 W.; fr. 13, 8 W.; Eurip. *Ion* 621.

[22] La expresión es semiproverbial: cf. 489 *b* con nota. Platón desprecia en general la mántica (*Euthyphr. passim; Tim.* 71 *e*); pero aquí se expresa con mayor claridad que nunca contra los pseudosacerdotes órficos y sus ritos; cf. Teofr. *Char.* XVI y Demóst. XVIII 258.

[23] Cf. *Leg.* 933 *d*.

[24] Hes. *Op.* 287-290. La misma cita, en *Leg.* 718 *e*, *Prot.* 340 *d*; cf. también *Phaedr.* 272 *c*.

plegarias y votos y humeantes ofrendas de grasa
cada vez que en cualquier transgresión o pecado han
[caído» [25].

O bien nos presentan un rimero de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según se dice, de la Luna y las Musas [26], con arreglo a los cuales regulan sus ritos y hacen creer, no ya sólo a ciudadanos particulares, sino incluso a ciudades enteras [27], que bastan sacrificios o juegos placenteros para lograr ser absuelto y purificado de toda iniquidad en vida, o incluso después de la muer- 365
te, pues los llamados ritos místicos nos libran de los *a*
males de allá abajo, mientras a quienes no los practican les aguarda algo espantoso.

VIII. Tantas y tales son, amigo Sócrates —siguió—, las cosas que se oyen contar con respecto a la virtud y el vicio y la estimación que conceden dioses y hombres a una y otro. Pues bien, ¿qué efecto hemos de pensar que producirán estas palabras en las almas de aquellos jóvenes que las escuchen y que, bien dotados naturalmente, sean capaces de libar, por así decirlo, en una y otra conversación y extraer de todas ellas conclusiones acerca de la clase de persona que hay que ser y el camino que se debe seguir para pasar la vida lo mejor posi- *b*
ble? Un joven semejante se diría probablemente a sí mismo aquello de Píndaro [28]: «¿Debo seguir "el camino de la justicia o la torcida senda del fraude para escalar la alta fortaleza" y vivir en lo sucesivo atrincherado en ella? Porque me dicen que no sacaré de ser justo, aunque parezca no serlo, nada más que trabajos y desventajas manifiestas. En cambio, se habla de una "vida ma-

[25] *Il.* IX 497 y 499-501. Cf. *Leg.* 716 *e*, 905 *d*; *Alcib. II* 149 *e*.

[26] Museo era hijo de la Luna según Filócoro, fr. 328 F 208 Jac.; y Orfeo, de la Musa Calíope. Platón se refiere a algunos tratados litúrgicos de la escuela órfica.

[27] Por ejemplo, cuando el cretense Epiménides purificó Atenas. Cf. *Leg.* 642 *d*.

[28] Fr. 213 Sn.-M.

ravillosa" [29] para quien, siendo injusto, haya sabido darse
c apariencia de justicia. Por consiguiente, puesto que, como me demuestran los sabios, "la apariencia vence incluso a la realidad" [30] y "es dueña de la dicha" [31], hay que dedicarse por entero a conseguirla. Me rodearé, pues, de una ostentosa fachada que reproduzca los rasgos esenciales de la virtud y llevaré arrastrando tras de mí la zorra, "astuta y ambiciosa", del sapientísimo Arquíloco» [32]. «Pero —se objetará— no es fácil ser siempre malo sin que alguna vez lo adviertan los demás.» «Tampoco hay ninguna otra empresa de grandes vuelos —res-
d ponderemos— que no presente dificultades. En todo caso, si aspiramos a ser felices no tenemos más remedio que seguir el camino que nos marcan las huellas de la tradición. Para pasar inadvertidos podemos además organizar conjuras y asociaciones [33] y también existen maestros de elocuencia que enseñan el arte de convencer a asambleas populares y jurados, de modo que podremos utilizar unas veces la persuasión y otras la fuerza con el fin de abusar de los demás y no sufrir el castigo». «Pero los dioses no se dejan engañar ni vencer por la fuerza».
e «Mas si no existen o no se les da nada de las cosas humanas, ¿por qué preocuparnos de engañarles? [34] Y si

---

[29] Posible citación poética.

[30] Simónides, fr. 93 P. (recuérdese que en 331 *e* le ha llamado sabio y cf. nota *ad loc.*).

[31] También puede tratarse de una cita.

[32] Se conservan fragmentos de fábulas de Arquíloco (frs. 172-187 y 201 W.; el primer adjetivo se halla en el 185) en que aparece la zorra como símbolo de la astucia. Cf. Persio, V 117, *astutam uapido seruas in pectore uolpem.*

[33] Las *synomosíai* y *hetairíai* eran cosa común en Atenas: cf. *Apol.* 36 *b*, *Theaet.* 173 *d*, *Leg.* 856 *b* (donde Platón aboga por su absoluta eliminación); Tucídides, VIII 54.

[34] En *Leg.* 885 *b* presenta Platón tres grupos de impíos: unos no creen en la existencia de los dioses (o dudan de ella; cf. Prot. fr. 80 B 4 D.-D.: «respecto a los dioses no sé decir ni si existen ni si no»); otros creen que existen, pero que no se preocupan de los hombres, y otros piensan que a los dioses se les puede comprar con sacrificios y oraciones. A los tres grupos los refuta en 886 *a*, 899 *d*-905 *d* y 905 *d*-907 *b*.

existen y se cuidan de los hombres, no sabemos ni hemos oído de su existencia por otro conducto que por medio de cuentos y genealogías de los poetas. Pues bien, éstos son los primeros en decir que es posible seducirles atrayéndoles con sacrificios, 'agradables votos' [35] y ofrendas. Hay, pues, que creer a los poetas o en ambas afirmaciones o en ninguna de las dos. Si les creemos, hay que obrar mal y sacrificar luego con los frutos de las malas acciones [36]. Es cierto que si fuésemos justos, no tendríamos nada que temer por parte de los dioses, pero en tal 366
caso habríamos de renunciar a las ganancias que propor- *a*
ciona la injusticia. Por el contrario, siendo injustos obtendremos provechos; una vez cometida la falta o transgresión, conseguiremos con nuestras súplicas que nos perdonen, y de este modo no tendremos que padecer mal alguno». «Pero en el Hades habremos de sufrir la pena por todos cuantos crímenes hayamos cometido aquí arriba, y si no nosotros, los hijos de nuestros hijos». «Pero, amigo mío —dirá con cálculo—, también es mucha la eficacia de los ritos místicos y las divinidades liberadoras [37], según aseguran las más grandes comunidades y los *b*
hijos de los dioses [38], que, convertidos en poetas e intérpretes de ellos, nos atestiguan la verdad de estos hechos».

IX. ¿Qué razones nos quedarían, pues, para preferir la justicia a la suma injusticia cuando es posible hacer ésta compatible con una falsa apariencia de virtud y lograr así de dioses y hombres todo cuanto deseemos en este mundo o en el otro según la común opinión tanto de las personas vulgares como de las gentes de mayor autoridad? Y según todo lo que acabamos de decir, ¿qué posibilidad habrá, oh, Sócrates, de que cualquier

35 Cf. *supra*.

36 Cf. *Leg.* 906 *c*.

37 En la teología órfica había divinidades de este carácter, como Hécate, Deméter, Dioniso *Lysios* o *Lyseús* y Zeus *Meilichios*.

38 Nuevamente Orfeo y Museo, e igualmente parece referirse a los mismos *infra*, 366 *e*.

persona a quien confieran la más mínima excelencia su
c alma, sus riquezas, su cuerpo o su familia se muestre dispuesta a honrar la justicia y no se ría al oír que otro la alaba? De modo que, aun cuando uno pueda demostrar que no es verdad lo dicho y se halle suficientemente persuadido de que vale más la justicia, sin embargo sentirá, me figuro yo, una gran indulgencia para con los malos y no se irritará contra ellos, porque sabe que, excepto en el caso de que un instinto divino impulse a una persona
d a aborrecer el mal o los conocimientos adquiridos a apartarse de él, nadie es justo por su voluntad, sino porque su poca hombría, su vejez o cualquier otra debilidad semejante le hacen despreciar el mal por falta de fuerzas para cometerlo. Esto se demuestra fácilmente: no bien llega uno cualquiera de estos hombres a adquirir algún poder cuando ya empieza a obrar mal en el grado en que lo permitan sus medios. Y la causa de todo ello no hay que buscarla en otra cosa sino en el mismo hecho que ha originado esta larga discusión en que éste y yo venimos a decirte a ti, Sócrates: «¡Oh, varón extraordinario! De todos cuantos os gloriáis de defensores de la justicia, em-
e pezando por los héroes de antaño cuyas palabras han llegado a nosotros, y terminando por los hombres de hogaño, no ha habido jamás nadie que censure la injusticia o encomie la justicia por otras razones que por las famas, honores y recompensas que de la última provienen. Pero por lo que toca a los efectos que una u otra producen, por su propia virtud, cuando están ocultas en el alma de quien las posee e ignoradas de dioses y hombres, nunca, ni en verso ni en lenguaje común, se ha extendido nadie suficiente en la demostración de que la injusticia es el mayor de los males que puede albergar en su interior el
367 alma y la justicia el mayor bien. Pues, si tal hubiese sido
a desde un principio el lenguaje de todos vosotros y os hubieseis dedicado desde nuestra juventud a persuadirnos de ello, no tendríamos que andar vigilándonos mutuamente para que no se cometan injusticias, antes bien, cada uno sería guardián de su propia persona, temeroso

de obrar mal y atraerse con ello la mayor de las calamidades» [39].

Estas, Sócrates, o tal vez otras todavía más fuertes serían, me parece a mí, las razones que adujeran Trasímaco u otro como él acerca de la justicia y de la injusticia confundiendo torpemente, al menos en mi opinión, los efectos de la una y de la otra. En cambio yo —porque no necesito ocultarle nada— únicamente me he extendido todo lo posible porque deseo oírte a ti defender *b* la tesis contraria. No te limites, por tanto, a demostrar con tu argumentación que la justicia es mejor que la injusticia, sino muéstranos cuáles son los efectos que ambas producen por sí mismas sobre quien las practica, efectos en virtud de los cuales la una es un mal y la otra un bien. En cuanto a la reputación, prescinde de ella, como Glaucón te aconsejaba. Porque, si no segregas de una y otra las reputaciones verdaderas ni añades, por el contrario, las falsas, te objetaremos que no alabas la justicia, sino la apariencia de tal, ni censuras la injusticia, sino su apariencia; que exhortas a ser injusto sin que ad- *c* vierta el mundo que uno lo es y que coincides con Trasímaco en apreciar que la justicia es un bien, sí, pero un bien para los demás, ventajoso para el fuerte [40], y que, en cambio, la injusticia es conveniente y provechosa para quien la practica y sólo perjudicial para el débil. Así, pues, ya que has reconocido [41] que la justicia se cuenta entre los mayores bienes, aquellos que vale la pena de poseer por las consecuencias que de ellos nacen, pero mucho más todavía por sí mismos, como, por ejemplo, la vista, el oído, la inteligencia, la salud o cualquier otro bien de excelencia genuina e intrínseca, independiente *d* de la opinión, alaba en la justicia aquello por lo cual resulta ventajosa en sí misma para el justo, mientras la injusticia perjudica al injusto; en cuanto a las remuneraciones y prestigios, deja que otros los celebren. Por

[39] Cf. *Gorg.* 472 *d*-481 *b*.
[40] 343 *c*.
[41] 358 *a*.

lo que a mí toca, soportaría tal vez en los demás aquellos elogios de la justicia y críticas de la injusticia que no encomian ni censuran otra cosa que el renombre y las ganancias que están vinculados a ellas; mas a ti no te lo toleraría, a no ser que me lo mandaras, puesto que a lo largo de tu vida entera jamás te has dedicado a examinar
e otra cuestión que la presente. No te ciñas, pues, a demostrar con tus argumentos que es mejor la justicia que la injusticia, sino muéstranos cuáles son los efectos que una y otra producen por sí mismas, tanto si dioses y hombres conocen su existencia como si no, en quien las posee, de manera que la una sea un bien y un mal la otra.

X. Y yo, que siempre había admirado, desde luego, las dotes naturales de Glaucón y Adimanto, en aquella
368 ocasión sentí sumo deleite al escuchar sus palabras y ex-
a clamé:

—No carecía de razón, ¡oh, herederos de ese hombre![42], el amante de Glaucón, cuando, con ocasión de la

[42] Platón parece considerar como herederos de Trasímaco a Glaucón y Adimanto, que van a continuar la discusión abandonada por aquél, del mismo modo que Polemarco (331 *d*) «hereda» a Céfalo. La misma frase aparece en *Phil.* 36 *d*. Otros suponen que Platón se refiere sencillamente a Aristón, en cuyo caso habría que traducir «hijos de aquel hombre». El amante de Glaucón puede ser Critias, el famoso cabecilla oligárquico de los Treinta Tiranos cuyo nombre figura como título de un diálogo: fue autor de tragedias (núm. 43 Sn.: *Piritoo, Radamantis, Sísifo, Tenes* y otras) y poesías (frs. 1-2 y 4-9 W., pero el trozo aquí citado lo recoge dicho editor como fr. *adesp.* eleg. 1). Los hermanos Glaucón y Calescro fueron respectivamente padres de Cármides, titular de otro diálogo que también aparece en *Protágoras* y *El banquete*, y Critias: como el primero era hermano de Perictíone, madre de Platón, resultaba ser su tío, del cual era primo carnal el oligarca. De Aristón, nacido en el demo ático de Colito, y Perictíone nacieron Adimanto (personaje de este diálogo y de *Parménides*, citado en *Apol.* 33 *e*, cuyo nieto del mismo nombre fue heredero de Platón), nuestro filósofo (que se cita a sí mismo en *Apol.* 34 *a* y *Phaed.* 59 *b*), Glaucón (otro personaje de esta discusión y la de *Parménides*) y Potone, madre de Espeusipo, escolarca a la muerte del maestro. Desaparecido Aristón, Perictíone casó con Pirilampes, hijo de Antifonte, y fue madre con él de un hermanastro de Platón, otro Antifonte que figura en *Parménides*. En cuanto a la batalla de Mégara, es probable que se trate del encuentro contra los de aquel país que se produjo el 409 y

gloria que alcanzasteis en la batalla de Mégara, os dedicó la elegía que comenzaba:

«¡Oh, divino linaje que sois de Aristón el excelso!»

Esto, amigos míos, me parece muy bien dicho. Pues verdaderamente debéis de tener algo divino en vosotros si, no estando persuadidos de que la injusticia sea preferible a la justicia, sois empero capaces de defender de tal modo esa tesis. Yo estoy seguro de que en realidad no opináis así, aunque tengo que deducirlo de vuestro *b* modo de ser en general, pues vuestras palabras me harían desconfiar de vosotros; y cuanto más creo en vosotros, tanto más grande es mi perplejidad ante lo que debo responder. En efecto, no puedo acudir en defensa de la justicia, pues me considero incapaz de tal cosa, y la prueba es que no me habéis admitido lo que dije a Trasímaco creyendo demostrar con ello la superioridad de la justicia sobre la injusticia; pero, por otra parte, no puedo renunciar a defenderla, porque temo que sea incluso una impiedad el callarse cuando en presencia de uno se ataca a la justicia y no defenderla mientras queden alien- *c* tos y voz para hacerlo. Vale más, pues, ayudarle de la mejor manera que pueda.

Entonces Glaucón y los otros me rogaron que en modo alguno dejara de defenderla ni me desentendiera de la cuestión, sino al contrario, que continuase investigando en qué consistían una y otra y cuál era la verdad acerca de sus respectivas ventajas. Yo les respondí lo que a mí me parecía:

—La investigación que emprendemos no es de poca monta; antes bien, requiere, a mi entender, una persona de visión penetrante. Pero como nosotros carecemos *d* de ella, me parece —dije— que lo mejor es seguir en esta indagación el método de aquel que, no gozando de muy buena vista, recibe orden de leer desde lejos unas

---

de que habla Diodoro (XIII 65): en él pudo también participar Platón con sus hermanos, así como igualmente contribuir a la victoria obtenida, no lejos de su futura Academia, el 407. Un anacronismo más en lo que atañe a la fecha dramática.

letras pequeñas y se da cuenta entonces de que en algún otro lugar están reproducidas las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo mayor también. Este hombre consideraría una feliz circunstancia, creo yo, la que le permitía leer primero estas últimas y comprobar luego si las más pequeñas eran realmente las mismas.

—Desde luego —dijo Adimanto—. Pero ¿qué semejanza adviertes, Sócrates, entre ese ejemplo y la investigación acerca de lo justo?

—Yo te lo diré —respondí—. ¿No afirmamos que existe una justicia propia del hombre particular, pero otra también, según creo yo, propia de una ciudad entera?

—Ciertamente —dijo.

—¿Y no es la ciudad mayor que el hombre?

—Mayor —dijo.

—Entonces es posible que haya más justicia en el objeto mayor y que resulte más fácil llegarla a conocer en él. De modo que, si os parece, examinemos ante todo la naturaleza de la justicia en las ciudades y después pasaremos a estudiarla también en los distintos individuos intentando descubrir en los rasgos del menor objeto la similitud con el mayor.

—Me parece bien dicho —afirmó él.

—Entonces —seguí—, si contempláramos en espíritu cómo nace una ciudad, ¿podríamos observar también como se desarrollan con ella la justicia e injusticia?

—Tal vez —dijo.

—¿Y no es de esperar que después de esto nos sea más fácil ver claro en lo que investigamos?

—Mucho más fácil.

—¿Os parece, pues, que intentemos continuar? Porque creo que no va a ser labor de poca monta. Pensadlo, pues.

—Ya está pensado —dijo Adimanto—. No dejes, pues, de hacerlo.

XI. —Pues bien —comencé yo—, la ciudad nace, en mi opinión, por darse la circunstancia de que ningu-

no de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas [43]. ¿O crees otra la razón por la cual se fundan las ciudades?

—Ninguna otra —contestó.

—Así, pues, cada uno va tomando consigo a tal hom- *c*
bre para satisfacer esta necesidad y a tal otro para aquella; de este modo, al necesitar todos de muchas cosas, vamos reuniendo en una sola vivienda a multitud de personas en calidad de asociados y auxiliares y a esta cohabitación le damos el nombre de ciudad. ¿No es así?

—Así.

—Y cuando uno da a otro algo o lo toma de él, ¿lo hace por considerar que ello redunda en su beneficio?

—Desde luego.

—¡Ea, pues! —continué—. Edifiquemos con palabras una ciudad desde sus cimientos. La construirán, por lo visto, nuestras necesidades.

—¿Cómo no?

—Pues bien, la primera y mayor de ellas es la provi- *d*
sión de alimentos para mantener existencia y vida.

—Naturalmente.

—La segunda, la habitación; y la tercera, el vestido y cosas similares.

—Así es.

—Bueno —dije yo—. ¿Y cómo atenderá la ciudad a la provisión de tantas cosas? ¿No habrá uno que sea labrador, otro albañil y otro tejedor? ¿No será menester añadir a éstos un zapatero y algún otro de los que atienden a las necesidades materiales?

—Efectivamente.

—Entonces una ciudad constará, como mínimo indispensable, de cuatro o cinco hombres.

—Tal parece. *e*

—¿Y qué? ¿Es preciso que cada uno de ellos dedique su actividad a la comunidad entera, por ejemplo,

---

43 Otras teorías sobre el origen de la sociedad en *Leg.* 676 *a*- 680 *e*, *Prot.* 320 *c* y sigs. Aristót. *Pol.* 1291 *a* 10 y sigs. critica a Platón afirmando que la sociedad no se formó con vistas a lo necesario, sino a lo bueno u honesto. Cf. también *Charm.* 161 *e*.

que el labrador, siendo uno solo, suministre víveres a otros cuatro y destine un tiempo y trabajo cuatro veces mayor a la elaboración de los alimentos de que ha de hacer partícipes a los demás? ¿O bien que se desentienda de los otros y dedique la cuarta parte del tiempo a disponer para él sólo la cuarta parte del alimento común y pase las tres cuartas partes restantes ocupándose respectivamente de su casa, sus vestidos y su calzado sin molestarse en compartirlos con los demás, sino cuidándose él solo y por sí solo de sus cosas?

Y Adimanto contestó:

—Tal vez, Sócrates, resultará más fácil el primer procedimiento que el segundo.

—No me extraña, por Zeus —dije yo—. Porque al hablar tú me doy cuenta de que, por de pronto, no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una ocupación. ¿No lo crees así?

—Sí.

—¿Pues qué? ¿Trabajaría mejor una sola persona dedicada a muchos oficios o a uno solamente?

—A uno solo —dijo [44].

—Además es evidente, creo yo, que, si se deja pasar el momento oportuno para realizar un trabajo, éste no sale bien.

—Evidente.

—En efecto, la obra no suele, según creo, esperar el momento en que esté desocupado el artesano; antes bien, hace falta que éste atienda a su trabajo sin considerarlo como algo accesorio.

—Eso hace falta.

—Por consiguiente, cuando más, mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él.

---

[44] Este es el punto cardinal del diálogo entero, expuesto de parecida manera en *Leg.* 846 *d*- 847 *b*. Ya Sócrates había enunciado el principio de la especialización (Jenof. *Mem.* III 9, 3, 15; *Cyr.* VIII 2, 5).

—En efecto.

—Entonces, Adimanto, serán necesarios más de cuatro ciudadanos para la provisión de los artículos de que hablábamos. Porque es de suponer que el labriego no se fabricará por sí mismo el arado, si quiere que éste sea bueno, ni el bidente ni los demás aperos que requiere la labranza. Ni tampoco el albañil, que también necesita d
muchas herramientas. Y lo mismo sucederá con el tejedor y el zapatero, ¿no?

—Cierto.

—Por consiguiente, irán entrando a formar parte de nuestra pequeña ciudad y acrecentando su población los carpinteros, herreros y otros muchos artesanos de parecida índole.

—Efectivamente.

—Sin embargo, no llegará todavía a ser muy grande ni aunque les agreguemos boyeros, ovejeros y pastores de otra especie con el fin de que los labradores tengan bueyes para arar, los albañiles y campesinos puedan em- e
plear bestias para los transportes y los tejedores y zapateros dispongan de cueros y lana.

—Pues ya no será una ciudad tan pequeña —dijo— si ha de tener todo lo que dices.

—Ahora bien —continué—, establecer esta ciudad en un lugar tal que no sean necesarias importaciones es algo casi imposible.

—Imposible, en efecto.

—Necesitarán, pues, todavía más personas que traigan desde otras ciudades cuanto sea preciso.

—Las necesitarán.

—Pero si el que hace este servicio va con las manos vacías, sin llevar nada de lo que les falta a aquellos de quienes se recibe lo que necesitan los ciudadanos, volverá también de vacío. ¿No es así? 371
a
—Así me lo parece.

—Será preciso, por tanto, que las producciones del país no sólo sean suficiente para ellos mismos, sino también adecuadas, por su calidad y cantidad, a aquellos de quienes se necesita.

—Sí.

—Entonces nuestra ciudad requiere más labradores y artesanos.

—Más, ciertamente.

—Y también, digo yo, más servidores encargados de importar y exportar cada cosa. Ahora bien, éstos son los comerciantes, ¿no?

—Sí.

—Necesitamos, pues, comerciantes.

—En efecto.

b —Y en el caso de que el comercio se realice por mar, serán precisos otros muchos expertos en asuntos marítimos.

—Muchos, sí.

XII. ¿Y qué? En el interior de la ciudad, ¿cómo cambiarán entre sí los géneros que cada cual produzca? Pues éste ha sido precisamente el fin con el que hemos establecido una comunidad y un Estado.

—Está claro —contestó— que comprando y vendiendo.

—Luego esto nos traerá consigo un mercado y una moneda como signo que facilite el cambio.

—Naturalmente.

c —Y si el campesino que lleva al mercado alguno de sus productos, o cualquier otro de los artesanos, no llega al mismo tiempo que los que necesitan comerciar con él, ¿habrá de permanecer inactivo en el mercado desatendiendo su labor?

—En modo alguno —respondió—, pues hay quienes, dándose cuenta de esto, se dedican a prestar ese servicio. En las ciudades bien organizadas suelen ser por lo regular las personas de constitución menos vigorosa e imposibilitadas, por tanto, para desempeñar cualquier otro oficio[45]. Éstos tienen que permanecer allí en la plaza y

d entregar dinero por mercancías a quienes deşean vender

[45] Cf. *Leg.* 918 *a*- 920 *c*.

algo y mercancías, en cambio, por dinero a cuantos quieren comprar.

—He aquí, pues —dije—, la necesidad que da origen a la aparición de mercaderes en nuestra ciudad. ¿O no llamamos así a los que se dedican a la compra y venta establecidos en la plaza, y traficantes a los que viajan de ciudad en ciudad?

—Exactamente.

—Pues bien, falta todavía, en mi opinión, otra especie de auxiliares cuya cooperación no resulta ciertamente muy estimable en lo que toca a la inteligencia, pero que gozan de suficiente fuerza física para realizar trabajos penosos. Venden, pues, el empleo de su fuerza y, como llaman salario al precio que se les paga, reciben, según creo, el nombre de asalariados. ¿No es así? *e*

—Así es.

—Estos asalariados son, pues, una especie de complemento de la ciudad, al menos en mi opinión [46].

—Tal creo yo.

—Bien, Adimanto; ¿tenemos ya una ciudad lo suficientemente grande para ser perfecta?

—Es posible.

—Pues bien, ¿dónde podríamos hallar en ella la justicia y la injusticia? ¿De cuál de los elementos considerados han tomado su origen?

—Por mi parte —contestó—, no lo veo claro, ¡oh, Sócrates! Tal vez, pienso, de las mutuas relaciones entre estos mismos elementos. 372 *a*

—Puede ser —dije yo— que tengas razón. Mas hay que examinar la cuestión y no dejarla.

Ante todo, consideremos, pues, cómo vivirán los ciudadanos así organizados. ¿Qué otra cosa harán sino producir trigo, vino, vestidos y zapatos? Se construirán viviendas; en verano trabajarán generalmente en cueros y descalzos y en invierno convenientemente abrigados y calzados. Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre *b*

[46] Obsérvese que Platón no se refiere para nada a la esclavitud.

juncos u hojas limpias, en forma de hermosas tortas y panes [47], con los cuales se banquetearán, recostados en lechos naturales de nueza y mirto, en compañía de sus hijos; beberán vino, coronados todos de flores, y cantarán
c laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía; y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos.

XIII. Entonces, Glaucón interrumpió, diciendo:

—Pero me parece que invitas a esas gentes a un banquete sin companage alguno [48].

—Es verdad —contesté—. Se me olvidaba que también tendrán companage: sal, desde luego; aceitunas, queso, y podrán asimismo hervir cebollas y verduras, que son alimentos del campo. De postre les serviremos higos,
d guisantes y habas, y tostarán al fuego murtones y bellotas, que acompañarán con moderadas libaciones. De este modo, después de haber pasado en paz y con salud su vida, morirán, como es natural, a edad muy avanzada y dejarán en herencia a sus descendientes otra vida similar a la de ellos [49].

---

47 Los griegos cocían en panes la harina de trigo, pero éste era un manjar de lujo; el pueblo se contentaba con harina de cebada amasada que se ablandaba con agua antes de comerla. Nótese que los habitantes de esta primera ciudad son vegetarianos y no emplean ganado más que para labranza, transporte y confección de vestidos y calzados.

48 El companage a que se refiere Glaucón es la carne o el pescado; pero Sócrates interpreta la palabra en sentido más amplio e incluye en ella todo aquello que puede comerse con pan. La palabra «banquete» es irónica.

49 Se ha interpretado este esbozo de una primera ciudad como alusión al Estado ideal de Antístenes; pero no parece que sea éste el caso. Platón ha trazado aquí un boceto de ciudad primitiva en que dominan los deseos necesarios; Glaucón, tipo característico (cf. nota a 375 *a*) de lo *thymoeidés* (es valiente e impetuoso, 357 *a*; aficionado a la música, 398 *e*; amante de los perros y aves de raza, 459 *a*; dado a las aventuras amorosas, 368 *a*, 402 *e*, 474 *d*; noblemente ambicioso en fin, 548 *d*) plantea nuevas aspiraciones propias de este elemento del alma, pero entonces la ciudad se infecta y llena de humores. Es preciso purgarla y desinfectarla (399 *e*) para poder llegar, en cuanto a los guardianes, a lo que suele llamarse «segunda ciudad» de Platón

Pero él repuso:

—Y si estuvieras organizando, ¡oh, Sócrates!, una ciudad de cerdos, ¿con qué otros alimentos los cebarías sino con estos mismos?

—¿Pues qué hace falta, Glaucón? —pregunté.

—Lo que es costumbre —respondió—. Es necesario, me parece a mí, que, si no queremos que lleven una vida miserable, coman recostados en lechos y puedan to- e
mar de una mesa viandas y postres como los que tienen los hombres de hoy día.

—¡Ah! —exclamé—. Ya me doy cuenta. No tratamos sólo, por lo visto, de investigar el origen de una ciudad, sino el de una ciudad de lujo. Pues bien, quizá no esté mal eso. Pues examinando una tal ciudad puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen justicia e injusticia en las ciudades. Con todo, yo creo que la verdadera ciudad es la que acabamos de describir: una ciudad sana, por así decirlo. Pero, si queréis, contemplemos también otra ciudad atacada de una infección; nada hay que nos lo impida. Pues bien, habrá evidente- 373
mente algunos que no se contentarán con esa alimenta- a
ción y género de vida; importarán lechos, mesas, mobiliario de toda especie, manjares, perfumes, sahumerios, cortesanas[50], golosinas, y todo ello de muchas clases dis-

(II 382 *e*-IV) y, en cuanto a los gobernantes, a la ciudad selecta de los libros V-VII.

[50] Ha chocado (Shorey cita a Emerson, *the love of little maids and berries*) que las cortesanas figuren entre los sahumerios y las golosinas; pero hay paralelos en los cómicos Aristóf. *Ach.* 1090-1093 y Anfis, fr. 9 K. Esto se explica porque las muchachas alegres, frecuentemente flautistas, eran presentadas a los comensales junto con los postres, a la hora de la bebida sobre el severo ceremonial de los simposios, reuniones íntimas y estrictamente masculinas, véanse los *Banquetes* de Platón y Jenofonte, las *Cuestiones simposíacas* y el *Simposio de los siete sabios* de Plutarco y muchos pasajes de otros autores, entre los que debió de descollar la descripción de un famoso banquete hecha por el trágico Ión (fr. 19 T 4 a Sn.) que desgraciadamente sólo se nos ha transmitido de modo parcial en un lugar de Plutarco (*Vita Cim.* I:VI). Otras amenidades de la hora de los postres eran los titiriteros, los mimos, la resolución de enigmas (cf. 479 *b*) o, como en el *Banquete*

tintas. Entonces ya no se contará entre las cosas necesarias solamente lo que antes enumerábamos, la habitación, el vestido y el calzado; sino que habrán de dedicarse a la pintura y el bordado, y será preciso procurarse oro, marfil y todos los materiales semejantes. ¿No es así?

b —Sí —dijo.

—Hay, pues, que volver a agrandar la ciudad. Porque aquélla, que era la sana, ya no nos basta; será necesario que aumente en extensión y adquiera nuevos habitantes, que ya no estarán allí para desempeñar oficios indispensables; por ejemplo, cazadores de todas clases [51] y una plétora de imitadores, aplicados unos a la reproducción de colores y formas y cultivadores otros de la música, esto es, poetas y sus auxiliares, tales como rapsodos, actores, danzantes y empresarios. También habrá fabricantes de artículos de toda índole, particularmente
c de aquellos que se relacionan con el tocado femenino. Precisaremos también de más servidores. ¿O no crees que harán falta preceptores, nodrizas, ayas, camareras, peluqueros, cocineros y maestros de cocina? Y también necesitaremos porquerizos. Éstos no los teníamos en la primera ciudad, porque en ella no hacían ninguna falta, pero en ésta también serán necesarios. Y asimismo requeriremos grandes cantidades de animales de todas clases, si es que la gente se los ha de comer. ¿No?

—¿Cómo no?

d —Con ese régimen de vida, ¿tendremos, pues, mucha más necesidad de médicos que antes?

—Mucha más [52].

XIV. —Y también el país, que entonces bastaba para sustentar a sus habitantes, resultará pequeño y no ya suficiente. ¿No lo crees así?

—Así lo creo —dijo.

---

platónico, el tratamiento sucesivo de un tema a cargo de los comensales. Cf. también Jenof. *Mem.* I 5, 4; *Prot.* 347 *d*; Catulo, XIII 4.

[51] Incluidos los pescadores.

[52] Cf. 408 *c*.

—¿Habremos, pues, de recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable, y harán ellos lo mismo con el nuestro si, traspasando los límites de lo necesario, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas? e

—Es muy forzoso, Sócrates —dije.

—¿Tendremos, pues, que guerrear como consecuencia de esto? ¿O qué otra cosa sucederá, Glaucón?

—Lo que tú dices —respondió.

—No digamos aún —seguí— si la guerra produce males o bienes, sino solamente que, en cambio, hemos descubierto el origen de la guerra en aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las ciudades.

—Exactamente.

—Además será preciso, querido amigo, hacer la ciudad todavía mayor, pero no un poco mayor, sino tal que 374
pueda dar cabida a todo un ejército capaz de salir a cam- a
paña para combatir contra los invasores en defensa de cuanto poseen y de aquellos a que hace poco nos referíamos.

—¿Pues qué? —arguyó él—. ¿Ellos no pueden hacerlo por sí?

—No —repliqué—, al menos si tenía valor la consecuencia a que llegaste con todos nosotros cuando dábamos forma a la ciudad; pues convinimos [53], no sé si lo recuerdas, en la imposibilidad de que una sola persona desempeñara bien muchos oficios.

—Tienes razón —dijo.

—¿Y qué? —continué—. ¿No te parece un oficio el b
del que combate en guerra?

—Desde luego —dijo.

—¿Merece acaso mayor atención el oficio del zapatero que el del militar?

—En modo alguno.

—Pues bien, recuerda que no dejábamos al zapatero

[53] 370 *b*.

que intentara ser al mismo tiempo labrador, tejedor o albañil; tenía que ser únicamente zapatero para que nos realizara bien las labores propias de su oficio; y a cada uno de los demás artesanos les asignábamos del mismo modo una sola tarea, la que les dictasen sus aptitudes naturales y aquella en que fuesen a trabajar bien durante toda su vida, absteniéndose de toda otra ocupación y no dejando pasar la ocasión oportuna para ejecutar cada obra. ¿Y acaso no resulta de la máxima importancia el que también las cosas de la guerra se hagan como es debido? ¿O son tan fáciles que un labrador, un zapatero u otro cualquier artesano puede ser soldado al mismo tiempo, mientras, en cambio, a nadie le es posible conocer suficientemente el juego del chaquete o de los dados si los practica de manera accesoria y sin dedicarse formalmente a ellos desde niño? ¿Y bastará con empuñar un escudo o cualquier otro de las armas e instrumentos de guerra para estar en disposición de pelear el mismo día en las filas de los hoplitas o de otra unidad militar, cuando no hay ningún utensilio que, por el mero hecho de tomarlo en la mano, convierta a nadie en artesano o atleta ni sirva para nada a quien no haya adquirido los conocimientos del oficio ni tenga atesorada suficiente experiencia?

—Si así fuera —dijo— ¡no valdría poco los utensilios!

XV. —Por consiguiente —seguí diciendo—, cuanto más importante sea la misión de los guardianes[54], tanto más preciso será que se desliguen absolutamente de toda otra ocupación y realicen su trabajo con la máxima competencia y celo.

—Así, al menos, opino yo —dijo.

—¿Pero no hará falta también un modo de ser adecuado a tal ocupación?

—¿Cómo no?

[54] Es la primera vez que aparece la palabra técnica «guardianes». Cf. *Leg.* 414 *b* y sigs.

—Entonces es misión nuestra, me parece a mí, el designar, si somos capaces de ello, las personas y cualidades adecuadas para la custodia de una ciudad.

—Misión nuestra, en efecto.

—¡Por Zeus! —exclamé entonces—. ¡No es pequeña la carga que nos hemos echado encima! Y, sin embargo, no podemos volvernos atrás mientras nuestras fuerzas nos lo permitan.

—No podemos, no —dijo. 375

—¿Crees, pues —pregunté yo—, que difieren en algo *a* por su naturaleza, en lo tocante a la custodia, un can de raza y un muchacho de noble cuna?

—¿A qué te refieres?

—A que es necesario, creo yo, que uno y otro tengan viveza para darse cuenta de las cosas, velocidad para perseguir lo que hayan visto y también vigor, por si han de luchar una vez que le hayan dado alcance.

—De cierto —asintió—, todo eso es necesario.

—Además han de ser valientes, si se quiere que luchen bien.

—¿Cómo no?

—¿Pero podrá, acaso, ser valiente el caballo, perro u otro animal cualquier que no sea fogoso? [55] ¿No has ob- *b* servado que la fogosidad es una fuerza irresistible e invencible, que hace intrépida e indomable ante cualquier peligro a toda alma que está dotada de ella? [56]

—Lo he observado, sí.

—Entonces está claro cuáles son las cualidades corporales que deben concurrir en el guardián.

---

[55] Primera aparición de *thymoeidés* y el sustantivo correspondiente *thymós*; difícil escollo en que tropiezan todos los traductores. Los ingleses salen del paso bastante bien traduciendo por «spirit» y «spirited» o «high-spirited», pero en los demás idiomas es imposible dar una versión enteramente satisfactoria. «Pasión», «fogosidad», «cólera» o «nervio» no dan más que una idea aproximada de este concepto típicamente platónico. La palabra procedía del círculo socrático (cf. Jenof. *Mem.* IV 1, 3).

[56] Cf. Heráclito, fr. 22 B 85 D.-K. («es difícil luchar contra el *thymós*, pues, lo que desea, se lo compra a costa del alma») y Aristót. *Eth. Nic.* 111 *b* 11 y sigs.

—En efecto.

—E igualmente por lo que al alma toca: ha de tener, al menos, fogosidad.

—Sí, también.

—Pero siendo tal su carácter, Glaucón —dije yo—, ¿cómo no van a mostrarse feroces unos con otros y con el resto de los ciudadanos?

—¡Por Zeus! —contestó—. No será fácil.

c —Ahora bien, hace falta que sean amables para con sus conciudadanos, aunque fieros ante el enemigo. Y si no, no esperarán a que vengan otros a exterminarlos, sino que ellos mismos serán los primeros en destrozarse entre sí.

—Es verdad —dijo.

—¿Qué hacer entonces? —pregunté—. ¿Dónde vamos a encontrar un temperamento apacible y fogoso al mismo tiempo? Porque, según creo, mansedumbre y fogosidad son cualidades opuestas.

—Así parece.

—Pues bien, si una cualquiera de estas dos falta, no es
d posible que se dé un buen guardián. Pero como parece imposible conciliarlas, resulta así imposible también encontrar un buen guardián.

—Temo que así sea —dijo.

Entonces yo quedé perplejo; pero, después de reflexionar sobre lo que acabábamos de decir, continué:

—Bien merecido tenemos, amigo mío, este atolladero. Porque nos hemos apartado del ejemplo que nos propusimos.

—¿Qué quieres decir?

—Que no nos hemos dado cuenta de que en realidad existen caracteres que, contra lo que creíamos, reúnen en sí estos contrarios.

—¿Cómo?

—Es fácil hallarlos en muchas especies de animales, pero sobre todo entre aquellos con los que comparábae mos a los guardianes. Supongo que has observado, como una de las características innatas en los perros de raza,

que no existen animales más mansos para con los de la familia y aquellos a los que conocen, aunque con los de fuera ocurra lo contrario [57].

—Ya lo he observado, en efecto.

—Luego la cosa es posible —dije yo—. No perseguimos, pues, nada antinatural al querer encontrar un guardián así.

—Parece que no.

XVI. —¿Pero no crees que el futuro guardián necesita todavía otra cualidad más? ¿Que ha de ser, además de fogoso, filósofo por naturaleza?

—¿Cómo? —dijo—. No entiendo.

—He aquí otra cualidad —dije— que puedes observar en los perros: cosa, por cierto, digna de admiración en una bestia. 376 a

—¿Qué es ello?

—Que se enfurecen al ver a un desconocido, aunque no hayan sufrido previamente mal alguno de su mano, y, en cambio, hacen fiestas a aquellos a quienes conocen aunque jamás les hayan hecho ningún bien. ¿No te ha extrañado nunca esto?

—Nunca había reparado en ello hasta ahora —dijo—. Pero no hay duda de que así se comportan.

—Pues bien, ahí se nos muestra un fino rasgo de su natural verdaderamente filosófico [58]. b

—¿Y cómo eso?

—Porque —dije— para distinguir la figura del amigo de la del enemigo no se basan en nada más sino en que la una la conocen y la otra no. Pues bien, ¿no va a sentir deseo de aprender quien define lo familiar y lo ajeno por su conocimiento o ignorancia de uno y otro?

—No puede menos de ser así —respondió.

---

[57] Cf. *Od.* XVI 4 y XIV 30 y Herácl. fr. 22 B 97 D.-K. (porque los perros ladran a aquellos a quienes no conocen»). Aristót. *Physiogn.* 809 *b* 14-36, *Hist. anim.* 629 *b* 8-630 *a* 8 atribuye parecidas características al león.

[58] Con «verdaderamente» se indica que *philósophos* está tomado en sentido etimológico («amante del conocimiento»).

—Ahora bien —continué—, ¿no son lo mismo el deseo de saber y la filosofía?

—Lo mismo, en efecto —convino.

—¿Podemos, pues, admitir confiadamente que para que el hombre se muestre apacible para con sus familia-
c res y conocidos es preciso que sea filósofo y ávido de saber por naturaleza?

—Admitido —respondió.

—Luego tendrá que ser filósofo, fogoso, veloz y fuerte por naturaleza quien haya de desempeñar a la perfección su cargo de guardián en nuestra ciudad.

—Sin duda alguna —dijo.

—Tal será, pues, su carácter. Pero ¿con qué método
d los criaremos y educaremos? ¿Y no nos ayudará el examen de este punto a ver claro en el último objeto de todas nuestras investigaciones, que es el cómo nacen en una ciudad la justicia y la injusticia? No vayamos a omitir nada decisivo ni a extendernos en divagaciones.

Entonces intervino el hermano de Glaucón:

—Desde luego, por mi parte espero que el tema resultará útil para nuestros fines.

—Entonces, querido Adimanto, no hay que dejarlo, por Zeus, aunque la discusión se haga un poco larga —dije yo.

—No, en efecto.

—¡Ea, pues! Vamos a suponer que educamos a esos
e hombres como si tuviéramos tiempo disponible para contar cuentos.

—Así hay que hacerlo.

XVII. —Pues bien, ¿cuál va a ser nuestra educación? ¿No será difícil inventar otra mejor que la que largos siglos nos han transmitido? La cual comprende, según creo, la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma [59].

---

[59] Platón es por una parte autor de algunos epigramas conservados y, según es fama, de ditirambos y tragedias; pero también un consumado atleta del que se cuenta que llegó a obtener victorias en las pruebas

—Así es.

—¿Y no empezaremos a educarlos por la música más bien que por la gimnástica?

—¿Cómo no?

—¿Consideras —pregunté— incluidas en la música las narraciones o no?

—Sí por cierto.

—¿No hay dos clases de narraciones, unas verídicas y otras ficticias?

—Sí.

—¿Y no hay que educarlos por medio de unas y 377
otras, pero primeramente con las ficticias? *a*

—No sé —contestó— lo que quieres decir.

—¿No sabes —dije yo— que lo primero que contamos a los niños son fábulas? Y éstas son ficticias por lo regular, aunque haya en ellas algo de verdad. Antes intervienen las fábulas en la instrucción de los niños que los gimnasios.

—Cierto.

—Pues bien, eso es lo que quería decir: que hay que tomar entre manos la música antes que la gimnástica.

—Bien dices —convino.

—¿Y no sabes que el principio es lo más importante en toda obra, sobre todo cuando se trata de criaturas jóvenes y tiernas? Pues se hallan en la época en que se *b*
dejan moldear más fácilmente y admiten cualquier impresión que se quiera dejar grabada en ellas.

—Tienes razón.

—¿Hemos de permitir, pues, tan ligeramente que los niños escuchen cualesquiera mitos, forjados por el primero que llegue, y que den cabida en su espíritu a ideas generalmente opuestas a las que creemos necesario que tengan inculcadas al llegar a mayores?

—No debemos permitirlo en modo alguno.

---

infantiles de los juegos Ístmicos: corre por ahí igualmente la leyenda de que, siendo su verdadero nombre Aristocles, como el de su abuelo paterno, el sobrenombre de Platón, alusivo a su vigorosa contextura, le había sido asignado por su profesor de gimnasia.

c —Debemos, pues, según parece, vigilar ante todo a los forjadores de mitos y aceptar los creados por ellos cuando estén bien y rechazarlos cuando no; y convencer a las madres y ayas para que cuenten a los niños los mitos autorizados, moldeando de este modo sus almas por medio de las fábulas mejor todavía que sus cuerpos con las manos [60]. Y habrá que rechazar la mayor parte de los que ahora cuentan.

—¿Cuáles? —preguntó.

—Por los mitos mayores —dije— juzgaremos tam-
d bién de los menores. Porque es lógico que todos ellos, mayores y menores, ostenten el mismo cuño y produzcan los mismos efectos. ¿No lo crees así?

—Desde luego —dijo—. Pero no comprendo todavía cuáles son esos mayores de que hablas.

—Aquellos —dije— que nos relataban [61] Hesíodo y Homero, y con ellos los demás poetas. Ahí tienes a los forjadores de falsas narraciones que han contado y cuentan a las gentes.

—¿Qué clase de narraciones —preguntó— y qué tienes que censurar en ellas?

—Aquello —dije— que hay que censurar ante todo y sobre todo, especialmente si la mentira es además indecorosa.

e —¿Qué es ello?

—Que se da con palabras una falsa imagen de la naturaleza de dioses y héroes, como un pintor cuyo retrato no presentara la menor similitud con relación al modelo que intentara reproducir.

---

[60] Las madres y nodrizas trataban a los recién nacidos por medio de masajes: cf. *Leg.* 789 *e*.

[61] El dual muestra que Platón emparejaba a Homero y Hesíodo como principales responsables de esta aberración. Ya Pitágoras, Jenófanes y Heráclito habían precedido a Platón en su condena de esta clase de poesía. Jenófanes, sobre todo, acusa a los poetas de representar a los dioses con rasgos humanos (frs. 21 B 14-15 D.-K.) y de atribuirles las pasiones de los hombres (fr. 21 B 11 D.-K.). Pero el ataque de Platón contra los dioses olímpicos —hace notar Adam— fue quizá el más grave golpe que recibió el paganismo antes de la era cristiana.

—En efecto —dijo—, tal comportamiento merece censura. Pero ¿a qué caso concreto te refieres?

—Ante todo —respondí—, no hizo bien el que forjó la más grande invención relatada con respecto a los más venerables seres, contando cómo hizo Urano lo que le atribuye Hesíodo, y cómo Crono se vengó a su vez de 378
él [62]. En cuanto a las hazañas de Crono y el tratamiento *a*
que le infligió su hijo [63]. ni aunque fueran verdad me parecería bien que se relatasen tan sin rebozo a niños no llegados aún al uso de razón; antes bien, sería preciso guardar silencio acerca de ello y, si no hubiera más remedio que mencionarlo, que lo oyese en secreto el menor número posible de personas y que éstas hubiesen inmolado previamente no ya un cerdo [64], sino otra víctima más valiosa y rara, con el fin de que sólo poquísimos se hallasen en condiciones de escuchar.

—Es verdad —dijo—, tales historias son peligrosas.

—Y jamás, ¡oh, Adimanto!, deben ser narradas en *b*
nuestra ciudad —dije—, ni se debe dar a entender a un joven oyente que, si comete los peores crímenes o castiga por cualquier procedimiento las malas acciones de su padre, no hará con ello nada extraordinario, sino solamente aquello de que han dado ejemplo los primeros y más grandes de los dioses.

—No, por Zeus —dijo—; tampoco a mí me parecen estas cosas aptas para ser divulgadas.

—Ni tampoco —seguí— se debe hablar en absoluto de cómo guerrean, se tienden asechanzas o luchan entre sí dioses contra dioses —lo que, por otra parte, tampoco es cierto—, si queremos que los futuros vigilantes de la *c*
ciudad consideren que nada hay más vergonzoso que dejarse arrastrar ligeramente a mutuas disensiones. En

[62] Hesíodo, *Theog.* 154 y sigs. (Crono mutila afrentosamente a su padre Urano, que mantenía encarcelados a sus hijos).

[63] Zeus destierra a su padre Crono, que devoraba a su prole. El ejemplo del padre divino era una poderosa incitación al mal: cf. Esquilo, *Eum.* 640; Aristóf. *Nub.* 904-906 y 1080; Eurípides, *Heracles,* 1317-1319; Plat. *Euthyphr.* 5 *e*- 6 *a.* Platón se expresa de manera análoga en *Leg.* 886 *c,* 941 *b*; cf. Isócr. XI 38-43; Luciano, *Men.* 3.

[64] Como en los misterios de Eleusis.

modo alguno se les debe contar o pintar [65] las gigantomaquias o las otras innumerables querellas de toda índole desarrolladas entre los dioses o héroes y los de su casta y familia. Al contrario, si hay modo de persuadirles de que jamás existió ciudadano alguno que se haya enemistado con otro y de que es un crimen hacerlo así, tales y no otros deben ser los cuentos que ancianos y ancianas relaten a los niños desde que éstos nazcan; y, una vez llegados los ciudadanos a la mayoría de edad, hay que ordenar a los poetas que inventen también narraciones de la misma tendencia. En cuanto a los relatos acerca de cómo fue aherrojada Hera por su hijo [66] o cómo, cuando se disponía Hefesto a defender a su madre de los golpes de su padre, fue lanzado por éste al espacio [67] y todas cuantas teomaquias inventó Homero [68] no es posible admitirlas en la ciudad tanto si tienen intención alegórica como si no la tienen [69]. Porque el niño no es capaz de discernir dónde hay alegoría y dónde no y las impresiones recibidas a esa edad difícilmente se borran o desarraigan. Razón por la cual hay que poner, en mi opinión, el máximo empeño en que las primeras fábulas que escuche sean las más hábilmente dispuestas para exhortar al oyente a la virtud.

XVIII. —Sí, eso es razonable —dijo—. Pero, si ahora nos viniese alguien a preguntar también qué queremos decir y a qué clase de fábulas nos referimos, ¿cuáles les podríamos citar?

Y yo contesté:

—¡Ay, Adimanto! No somos poetas tú ni yo en este

---

[65] En las grandes Panateneas era ofrecida a Atena una vestidura con bordados que representaban escenas de la lucha entre dioses y gigantes.

[66] Píndaro, fr. 283 Sn.-M.

[67] Homero, *Il.* I 586-594.

[68] *Il.* XX 1-74, XXI 385-513.

[69] Para evitar el considerar a Homero como un poeta impío, se solían buscar alegorías en sus poemas. Así Teágenes de Regio, Anaxágoras, Metrodoro de Lámpsaco, Estesímbroto de Tasos y, en tiempos de Platón, los cínicos, en especial Antístenes.

momento, sino fundadores de una ciudad. Y los funda- 379
dores no tienen obligación de componer fábulas, sino *a*
únicamente de conocer las líneas generales que deben seguir en sus mitos los poetas con el fin de no permitir que se salgan nunca de ellas.

—Tienes razón —asintió—. Pero vamos a esto mismo: ¿cuáles serían estas líneas generales al tratar de los dioses?

—Poco más o menos las siguientes —contesté—: se debe en mi opinión reproducir siempre al dios tal cual es, ya se le haga aparecer en una epopeya o en un poema lírico o en una tragedia.

—Tal debe hacerse, efectivamente.

—Pues bien, ¿no es la divinidad esencialmente bue- *b*
na y no se debe proclamar esto de ella?

—¿Cómo no?

—Ahora bien, nada bueno puede ser nocivo. ¿No es así?

—Creo que no puede serlo.

—Y lo que no es nocivo, ¿perjudica?

—En modo alguno.

—Lo que no perjudica, ¿hace algún daño?

—Tampoco.

—Y lo que no hace daño alguno, ¿podrá, acaso, ser causante de algún mal?

—¿Cómo va a serlo?

—¿Y qué? ¿Lo bueno beneficia?

—Sí.

—¿Es causa, pues, del bien obrar?

—Sí.

—Entonces, lo bueno no es causa de todo, sino únicamente de lo que está bien, pero no de lo que está mal [70].

[70] Parece que Sócrates tenía a los dioses por causa del bien, pero también del mal (Jenof. *Mem.* I 4, 16). Ya Jenófanes, Píndaro y los trágicos habían considerado como esencialmente buena a la divinidad, pero Platón (si se exceptúan precedentes aislados como Baquílides, XV 51) parece haber sido el primero en inferir que los dioses no pueden ser causa de nada malo.

c —No cabe duda —dijo.

—Por consiguiente —continué—, la divinidad, pues es buena, no puede ser causa de todo, como dicen los más [71], sino solamente de una pequeña parte de lo que sucede a los hombres; mas no de la mayor parte de las cosas. Pues en nuestra vida hay muchas menos cosas buenas que malas [72]. Las buenas no hay necesidad de atribuírselas a ningún otro autor; en cambio, la causa de las malas hay que buscarla en otro origen cualquiera, pero no en la divinidad.

—No hay cosa más cierta, a mi parecer, que lo que dices —contestó.

—Por consiguiente —seguí—, no hay que hacer caso a Homero ni a ningún otro poeta cuando cometen tan
d necios errores con respecto a los dioses como decir, por ejemplo [73], que

> «dos tinajas la casa de Zeus en el suelo fijadas
> tiene: repleta está la una de buenos destinos
> y la otra de malos»;

aquel a quien Zeus otorga una mezcla de unos y otros, «hoy tendrá el mal en su vida y los bienes mañana»; pero, si a alguno no se los da mezclados, sino tomados exclusivamente de una de las tinajas,

> «a ése terrible miseria a vagar por la tierra
> divina le obliga».

e Ni admitiremos tampoco que Zeus dispensador

> «sea de bienes y males» [74].

XIX. En cuanto a la violación de los juramentos y de la tregua que cometió Pándaro [75], si alguien nos

71 Esquilo, *Agam.* 1486.

72 Pínd. P. III 81; Eurip. *Suppl.* 196; el cómico Filemón, fr. 158 K.

73 *Il.* XXIV 527-532, pero el texto de los códices difiere bastante del platónico: en Homero hay dos tinajas de males por sólo una de bienes.

74 No se sabe de quién procede la cita; desde luego, no de lo conservado de Homero.

75 *Il.* IV 69 y sigs.

cuenta que lo hizo instigado por Atenea y Zeus, no lo 38(
aprobaremos, como tampoco la discordia y combate de *a*
los dioses que Temis y Zeus promovieron [76]; ni se debe
permitir que escuchen los jóvenes lo que dice Esquilo
de que

> «la divinidad hace culpables a los hombres
> si exterminar alguna casa de raíz quiere» [77],

sino que, al contrario, si un poeta canta las desgracias
de Níobe, como el autor de estos yámbicos, o las de los
Pelópidas [78] o las gestas de Troya o algún otro tema
semejante, o no se le debe dejar que explique estos ma-
les como obra divina o, si lo dice, tendrá que inventar
alguna interpretación parecida a la que estamos ahora
buscando y decir que las acciones divinas fueron justas
y buenas y que el castigo redundó en beneficio del culpa- *b*
ble. Pero que llame infortunados a los que han sufrido su
pena o que presente a la divinidad como autora de sus
males, eso no se lo toleraremos al poeta. Podrá, sí, decir
que los malos eran infortunados precisamente porque
necesitaban un castigo y que al recibirlo han sido objeto
de un beneficio divino. Pero, si se aspira a que una ciu-
dad se desenvuelva en buen orden, hay que impedir por
todos los medios que nadie diga en ella que la divini-
dad, que es buena, ha sido causante de los males de un
mortal y que nadie, joven o viejo, escuche tampoco esta
clase de narraciones, tanto si están en verso como en *c*
prosa; porque quien relata tales leyendas dice cosas im-
pías, inconvenientes y contradictorias entre sí.

—Voto contigo esta ley —dijo—. Me gusta.

---

[76] Parece que se refiere a la teomaquia de *Il.* XX 1-74, promovida en cierto modo por Temis, puesto que Zeus la envió para que convocara a los dioses a fin de comunicarles que quedaban en libertad de ayudar a griegos o troyanos. Pero otros traducen «la discordia y juicio de las diosas», con referencia al juicio de Paris, narrado en los *Cantos ciprios*, poemas del ciclo épico.

[77] Esquilo, fr. de la tragedia *Níobe*, 154 *a* R.

[78] Los descendientes de Pélope: Atreo, Tiestes, Menelao, Agamenón, Orestes, etc.

—Esta será, pues —dije—, la primera de las leyes referentes a los dioses y de las normas con arreglo a las cuales deberán relatar los narradores y componer los poetas: la divinidad no es autora de todas las cosas, sino únicamente de las buenas.

—Eso es suficiente —dijo.

d —¿Y qué decir de la segunda? ¿Hay que considerar, acaso, a un dios como a una especie de mago capaz de manifestarse de industria cada vez con una forma distinta, ora cambiando él mismo y modificando su apariencia para transformarse de mil modos diversos, ora engañándonos y haciéndonos ver en él tal o cual cosa, o bien lo concebiremos como un ser simple, más que ninguno incapaz de abandonar la forma que le es propia?

—De momento no puedo contestarte aún —dijo.

—¿Pues qué? ¿No es forzoso que, cuando algo aban-
e dona su forma, lo haga o por sí mismo o por alguna causa externa?

—Así es.

—¿Y no son las cosas más perfectas las menos sujetas a transformaciones o alteraciones causadas por un agente externo? Por ejemplo, los cuerpos sufren la acción de los alimentos, bebidas y trabajos; toda planta, la de los soles, vientos u otros agentes similares. Pues bien,
381 ¿no son los seres más sanos y robustos los menos ex-
a puestos a alteración?

—¿Cómo no?

—¿No será, pues, el alma más esforzada e inteligente la que menos se deje afectar o alterar por cualquier influencia exterior?

—Sí.

—Y lo mismo ocurre también, a mi parecer, con todos los objetos fabricados: utensilios, edificios y vestidos. Los que están bien hechos y se hallan en buen estado son los que menos se dejan alterar por el tiempo u otros agentes destructivos.

—En efecto, tal sucede.

b —Luego toda obra de la naturaleza, del arte o de ambos a la vez que esté bien hecha se halla menos expuesta

que otras a sufrir alteraciones causadas por elementos externos.

—Así parece.

—Ahora bien, la condición de la divinidad y de cuanto a ella pertenece es óptima en todos los aspectos.

—¿Cómo no ha de serlo?

—Según esto, no hay ser menos capaz que la divinidad de adoptar formas diversas.

—No lo hay, desde luego.

XX.—¿Se deberán, entonces, a su propia voluntad sus transformaciones y alteraciones?

—Si se transforma —dijo— no puede ser de otro modo.

—¿Pero se transforma a sí misma para mejorarse y embellecerse o para empeorar y desfigurar su aspecto?

—Tiene que ser forzosamente para empeorar, siempre suponiendo que se transforme —dijo—. Porque no c
vamos a pretender que la divinidad sea imperfecta en bondad o belleza.

—Dices muy bien —aprobé—. Y, siendo así, ¿te parece, Adimanto, que puede haber alguien, dios u hombre, que empeore voluntariamente en cualquier aspecto?

—Imposible —respondió.

—Imposible, pues, también —concluí— que un dios quiera modificarse a sí mismo; antes bien, creo que todos y cada uno de ellos son los seres más hermosos y excelentes que pueden darse y, por ende, permanecen invariable y simplemente en la forma que les es propia.

—Me parece —dijo— que ello es muy forzoso.

—Entonces, amigo mío —dije—, que ningún poeta d
nos hable de que

«los dioses, que toman tan varias figuras,
las ciudades recorren a veces en forma de errantes
peregrinos» [79],

[79] Homero, *Od.* XVII 485-486.

ni nos cuente nadie mentiras acerca de Proteo y Tetis [80] ni nos presente en tragedias o poemas a Hera transformada en sacerdotisa mendicante que pide

«para los almos hijos de Ínaco, el río de Argos» [81]

e ni nos vengan con otras muchas y semejantes patrañas. Y que tampoco las madres, influidas por ellos, asusten a sus hijos contándoles mal las leyendas y hablándoles de unos dioses que andan por el mundo de noche, disfrazados de mil modos como extranjeros de los más varios países. Así no blasfemarán contra los seres divinos y evitarán, al mismo tiempo, que sus niños se vuelvan más miedosos [82].

—No deben hacerlo, en efecto —dijo.

—¿O será quizá —continué preguntando— que los dioses no pueden cambiar de apariencia por sí mismos, pero nos hacen creer a nosotros, con trampas y hechicerías, que se presentan bajo formas diversas?

—Tal vez —admitió.

382 —¿Pues qué? —pregunté—. ¿Puede un dios desear
a engañarnos de palabra o de obra presentándonos una mera apariencia?

—No lo sé —contestó.

—¿No sabes —interrogué— que la verdadera mentira, si es lícito emplear esta expresión, es algo odiado por todos los dioses y hombres?

—¿Cómo dices? —preguntó a su vez.

—Digo —aclaré— que en mi opinión nadie quiere ser engañado en la mejor parte de su ser ni con respecto a las cosas más trascendentales; antes bien, no hay nada que más se tema que el tener allí arraigada la falsedad.

—Sigo sin entenderte —dijo.

b —Es porque esperas oírme algo extraordinario —dije—. Y lo que quiero decir yo es que ser y estar engañado en el alma con respecto a la realidad y perma-

[80] Sobre Proteo, cf. *Od.* IV 456-458, Esquilo, frs. 210-215 R. Sobre Tetis, Píndaro, N. IV 62.

[81] Esquilo, fr. 168 R., de las *Xántriai*.

[82] También entre los griegos había seres fantásticos, como Lamia, Mormo y Empusa, con que asustaban las nodrizas a los niños.

necer en la ignorancia, y albergar y tener albergada allí la mentira es algo que nadie puede soportar de ninguna manera y que detestan sumamente todos cuantos lo sufren.

—Tienes mucha razón —dijo.

—Ahora bien, ningún nombre mejor que el de «verdadera mentira», como decía yo hace un momento, para designar la ignorancia que existe en el alma del engañado. Porque la mentira expresada con palabras no es sino un reflejo de la situación del alma y una imagen nacida *c* a consecuencia de esta situación, pero no una mentira absolutamente pura. ¿No es así?

—Exacto.

XXI. —Quedamos, pues, en que la verdadera mentira es odiada no sólo por los dioses, sino también por los hombres.

—Así me parece a mí.

—¿Y qué decir de la mentira expresada en palabras? ¿Cuándo y para quién puede ser útil y no digna de ser odiada? ¿No resultará beneficiosa, como el remedio con que se contiene un mal, contra los enemigos y cuando alguno de los que llamamos amigos intenta hacer algo malo, bien sea por efecto de un ataque de locura o de otra perturbación cualquiera? ¿Y no la hacemos útil *d* también con respecto a las leyendas mitológicas de que antes hablábamos, cuando, no sabiendo la verdad de los hechos antiguos, asimilamos todo lo que podemos la mentira a la verdad?

—Ciertamente —asintió—. Así es.

—Pues bien, ¿cuál de estas razones podrá hacer beneficiosa una falsedad de un dios? ¿Acaso le inducirá el desconocimiento de la antigüedad a asimilar mentiras a verdades?

—¡Pero eso sería ridículo! —exclamó.

—No podemos, pues, concebir a un dios como un poeta embustero.

—No lo creo.

—¿Mentirá, pues, por temor de sus enemigos? *e*

—De ninguna manera.

—¿O le inducirá a ello alguna locura o perturbación de un amigo?

—Ningún demente ni insensato —dijo— es amigo de los dioses.

—Luego no hay razón alguna para que un dios mienta.

—No la hay.

—Por consiguiente, todo lo demónico y divino es absolutamente incapaz de mentir.

—Absolutamente —dijo.

—La divinidad es, por tanto, absolutamente simple y veraz en palabras y en obras y ni cambia por sí ni engaña a los demás en vigilia ni en sueños con apariciones, palabras o envíos de signos.

383 —Tal creo yo también después de haberte oído —dijo.

a —¿Convienes, pues —pregunté—, en que sea ésta la segunda de las normas que hay que seguir en las palabras y obras referentes a los dioses, según la cual no son éstos hechiceros que se transformen ni nos extravíen con dichos o actos mendaces?

—Convengo en ello.

—Por consiguiente, aunque alabemos muchas cosas de Homero, no aprobaremos el pasaje en que Zeus envía el sueño a Agamenón[83] ni tampoco el de Esquilo en que

b dice Tetis que Apolo cantó en sus bodas y celebró su dichosa descendencia

> «y mi longeva vida de dolencias exenta.
> Y a continuación en honor de mi sino
> grato para los dioses el peán entonó
> alegrando mi espíritu. Yo pensé que mentira
> en la divina boca no cabía de Febo
> floreciente en las artes proféticas; pues bien,
> el mismo que en la fiesta cantó diciendo aquello,
> él mismo matador ahora de mi hijo ha sido...»[84].

[83] *Il.* II 1-34.

[84] Esq. fr. 350 R.

Cuando alguien diga tales cosas con respecto a los dioses, nos irritaremos contra él y nos negaremos a darle c
coro y a permitir que los maestros se sirvan de sus obras para educar a los jóvenes si queremos que los guardianes sean piadosos y que su naturaleza se aproxime a la divina todo cuanto le está permitido a un ser humano.

—Por mi parte —dijo entonces él—, estoy completamente de acuerdo con estas normas y dispuesto a tenerlas por leyes.

III

386 I. —Bien —concluí—. Tales son, según parece, las
a cosas relativas a los dioses que pueden o no escuchar desde su niñez los que deban honrar más tarde a la divinidad y a sus progenitores y tener en no pequeño aprecio sus mutuas relaciones de amistad.

—Sí —dijo—, y creo acertadas nuestras normas.

—Ahora bien, ¿qué hacer para que sean valientes? ¿No les diremos acaso cosas tales que les induzcan a no
b temer en absoluto a la muerte? ¿O piensas tal vez que puede ser valeroso quien sienta en su ánimo ese temor?

—¡No, por Zeus! —exclamó.

—¿Pues qué? Quien crea que existe el Hades y que es terrible, ¿podrá no temer a la muerte y preferirla en las batallas a la derrota y servidumbre?

—En modo alguno.

—Me parece, pues, necesario que vigilemos también a los que se dedican a contar esta clase de fábulas y que les roguemos que no denigren tan sin consideración todo lo del Hades, sino que lo alaben, pues lo que dicen ac-

tualmente ni es verdad ni beneficia a los que han de c
necesitar valor el día de mañana.

—Es necesario, sí —asintió.

—Borraremos, pues —dije yo—, empezando por los versos siguientes, todos los similares a ellos:

«Yo más querría ser siervo en el campo
de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa
que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron» [1].

O bien:

«Y a inmortales y humanos la lóbrega casa tremenda d
se mostrara que incluso en los dioses espanto produce» [2].

O bien:

«¡Ay de mí! Por lo visto en el Hades perduran el alma
y la imagen por más que privadas de mente se encuen-
[tren» [3].

O esto otro:

«... conservar la razón, rodeado de sombras errantes» [4].

O bien:

«Y el alma sus miembros dejó y se fue al Hades volando
y llorando su sino y la fuerza y hombría perdidas» [5].

O aquello otro de 387

«Y el alma chillando se fue bajo tierra lo mismo a
que el humo» [6].

Y lo de

«Cual murciélagos dentro de un antro asombroso
que, si alguno se cae de su piedra, revuelan y gritan
y agloméranse llenos de espanto, tal ellas entonces
exhalando quejidos marchaban en grupo ...» [7].

---

1 Homero, *Od.* XI 489-491. La sombra de Aquiles habla a Ulises.

2 *Il.* XX 64-65.

3 *Il.* XXIII 103-104. Habla Aquiles cuando la sombra de Patroclo elude su abrazo.

4 *Od.* X 495. Tiresias conserva, aun en el otro mundo, alguna de las facultades que había tenido en vida. Platón ha alterado algo el texto homérico. Cf. *Men.* 100 *a*.

5 *Il.* XVI 856-857. Es el alma de Patroclo.

6 *Il.* XXIII 100-101. Nuevamente el alma del fiel compañero de Aquiles.

7 *Od.* XXIV 6-9. Las almas de los procos marchan al Hades siguiendo a Hermes.

b Estos versos y todos los que se les asemejan, rogaremos a Homero y los demás poetas que no se enfaden si los tachamos, no por considerarlos prosaicos o desagradables para los oídos de los más, sino pensando que, cuanto mayor sea su valor literario, tanto menos pueden escucharlos los niños o adultos que deban ser libres y temer más la esclavitud que la muerte.

—Efectivamente.

II. —Además habremos de suprimir también todos los nombres terribles y espantosos que se relacionan con estos temas: «el Cocito», «la Éstige», «los de abajo», c «los espíritus» [8] y todas las palabras de este tipo que hacen estremecerse a cuantos las oyen. Lo cual será, quizá, excelente en otro aspecto, pero nosotros tememos, por lo que toca a los guardianes, que, influidos por temores de esa índole, se nos hagan más sensibles y blandos de lo que sería menester.

—Bien podemos temerlo —asintió.

—¿Los suprimimos entonces?

—Sí.

—¿Y habrá que narrar y componer según normas enteramente opuestas?

—Es evidente que sí.

d —¿Tacharemos también los gemidos y sollozos en boca de hombres bien reputados?

—Será inevitable —dijo— después de lo que hemos hecho con lo anterior.

—Considera ahora —seguí— si los vamos a suprimir con razón o no. Admitamos que un hombre de pro no debe considerar la muerte como cosa temible para otro semejante a él del cual sea compañero.

---

[8] La etimología popular relacionaba los nombres del río Cocito y la laguna Éstige con los verbos que significan respectivamente «gemir» y «odiar». Shorey recoge oportunos versos, II 577 y sigs., del *Paradise Lost* de Milton: ... *abhorred Styx, the flood of deadly hate; ... Cocytus, nam'd of lamentation loud / heard on the rueful stream...*

—En efecto, así lo admitimos.

—No podrá, pues, lamentarse por él como si le hubiese sucedido algo terrible.

—Claro que no.

—Ahora bien, afirmamos igualmente que un hombre así es quien mejor reúne en sí mismo todo lo necesario para vivir bien y que se distingue de los otros mortales por ser quien menos necesita de los demás. e

—Es cierto —dijo.

—Por tanto, para él será menos dolorosa que para nadie la pérdida de un hijo [9], un hermano, una fortuna o cualquier otra cosa semejante.

—Menos que para nadie, en efecto.

—Y también será quien menos se lamente y quien más fácilmente se resigne cuando le ocurra una desgracia semejante.

—Desde luego.

—Por consiguiente, haremos bien en suprimir las lamentaciones de los hombres famosos y atribuírselas a las mujeres —y no a las de mayor dignidad— o a los hombres más viles, con el fin de que les repugne la imitación de tales gentes a aquellos que decimos educar para la custodia del país. 388 a

—Bien haríamos —dijo.

—Volveremos, pues, a suplicar a Homero y demás poetas que no nos presenten a Aquiles, hijo de diosa,

«tan pronto tendiéndose sobre el costado y tan pronto hacia arriba o quizá boca abajo o, ya erguido, empezando a vagar agitado en la playa del mar infecundo» [10]

ni tampoco

«con ambas manos cogiendo puñados de polvo negruzco y vertiéndolo sobre su pelo» [11], b

[9] Pericles se comportó muy valientemente al recibir la noticia de la muerte de sus dos hijos (Plut. *Cons. Apoll.* 118 *e-f*).

[10] *Il.* XXIV 10-12. Aquiles no puede consolarse de la muerte de Patroclo.

[11] *Il.* XVIII 23-24, en la misma situación.

ni, en fin, llorando y lamentándose con tantos y tales extremos como aquél; que no nos muestren tampoco a Príamo, próximo pariente de los dioses, suplicando y

«revolcándose por el estiércol
y por su nombre invocando a cada uno» [12].

Pero mucho más encarecidamente todavía les suplicaremos que no representen a los dioses gimiendo y diciendo:

c. «¡Ay de mí, desdichada! ¡Ay de mí, triste madre de un [héroe!» [13]

Y si no respeta a los dioses, al menos que no tenga la osadía de atribuir al más grande de ellos un lenguaje tan indigno como éste:

«¡Ay, ay! Veo cómo persiguen en torno al recinto
a un hombre a quien amo y se aflige mi espíritu en [ello» [14].

O bien:

«¡Ay, ay de mí, Sarpedón, a quien amo entre todos,
d es destino que ante el Meneciada Patroclo sucumba!» [15]

III. Porque, querido Adimanto, si nuestros jóvenes oyesen en serio tales manifestaciones, en lugar de tomarlas a broma como cosas indignas, sería difícil que ninguno las considerase impropias de sí mismo, hombre al fin y al cabo, o que se reportara si le venía la idea de decir o hacer algo semejante; al contrario, ante el más pequeño contratiempo se entregaría a largos trenos y lamentaciones sin sentir la menor vergüenza ni demostrar ninguna entereza.

---

[12] Príamo (Apolod. III 138 y sigs.) era el séptimo descendiente a partir de Zeus; aquí (*Il.* XXII 414-415) se lamenta de la muerte de su hijo Héctor.

[13] Con estas palabras llora Tetis (*Il.* XVIII 54) la muerte de su hijo Aquiles.

[14] *Il.* XXII 168-169. Zeus presencia la persecución de que Aquiles hace objeto a Héctor.

[15] Otras palabras de Zeus (*Il.* XVI 433-434).

—Gran verdad, la que dices —asintió. e

—Pues bien, eso no debe ocurrir, según nos manifestaba el razonamiento hace un instante; y hay que obedecerle mientras no venga quien nos convenza con otro mejor.

—En efecto, no debe ocurrir.

—Pero tampoco tienen que ser gente dada a la risa. Porque casi siempre que uno se entrega a un violento ataque de hilaridad, sigue a éste una reacción también violenta [16].

—Tal creo yo —dijo.

—No será admitida, por tanto, ninguna obra en que 389
aparezcan personas de calidad dominadas por la risa; y a
menos todavía si son dioses.

—Mucho menos —dijo.

—No aceptaremos, pues, palabras de Homero como éstas acerca de los dioses:

«E inextinguible nació entre los dioses la risa
cuando vieron a Hefesto en la sala afanándose tanto» [17].

Esto no podemos admitirlo según tu razonamiento.

—¿Mío? ¡Si tú lo dices! —exclamó—. En efecto, no b
lo admitiremos.

—Pero también la verdad merece que se la estime sobre todas las cosas. Porque, si no nos engañábamos hace un momento y realmente la mentira es algo que, aunque de nada sirve a los dioses, puede ser útil para los hombres a manera de medicamento, está claro que una semejante droga debe quedar reservada a los médicos sin que los particulares puedan tocarla [18].

—Es evidente —dijo.

—Si hay, pues, alguien a quien le sea lícito faltar a la verdad, serán los gobernantes de la ciudad, que podrán mentir con respecto a sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad sin que ninguna otra persona

[16] Los antiguos tenían por indecorosa la risa inmoderada. Cf. *Leg.* 732 *c*, 935 *b*; Isócr. I 15; Epict. *Enchir.* XXXIII 4. Diógenes Laercio (III 26) cuenta que Platón jamás reía con exceso.

[17] *Il.* I 599-600.

[18] Cf. *Leg.* 916 *e*.

c esté autorizada a hacerlo. Y si un particular engaña a los gobernantes, lo consideraremos como una falta igual o más grave que la del enfermo o atleta que mienten a su médico o preparador en cuestiones relacionadas con sus cuerpos, o la del que no dice al piloto la verdad acerca de la nave o de la tripulación o del estado en que se halla él o cualquier otro de sus compañeros.

—Nada más cierto —dijo.

d —De modo que si el gobernante sorprende mintiendo en la ciudad a algún otro de

«los que tienen un arte en servicio de todos,
ya adivino, ya médico o ya constructor de viviendas» [19],

le castigará por introducir una práctica tan perniciosa y subversiva en la ciudad como lo sería en una nave.

—Perniciosa, ciertamente —dijo—, si a las palabras siguen los hechos.

—¿Y qué? ¿No necesitarán templanza nuestros muchachos?

—¿Cómo no?

—Y con respecto a las multitudes, ¿no consiste la templanza principalmente en obedecer a los que mandan

e y mandar ellos, en cambio, en sus apetitos de comida, bebida y placeres amorosos?

—Yo, al menos, así lo creo.

—Diremos, pues, creo yo, que están bien los pasajes como el de Homero en que dice Diomedes

«Calla y siéntate, amigo, y escucha lo que he de [ordenarte» [20]

y lo que sigue, o, por ejemplo,

«Respirando coraje marchaban las tropas aqueas
y callaban temiendo a sus jefes» [21]

y todos los demás semejantes a éstos.

---

[19] *Od.* XVII 383-387.

[20] Diomedes habla a Esténelo en *Il.* IV 412.

[21] Ni a los versos citados siguen los que se van ahora a mencionar ni tampoco estos últimos están juntos en Homero, Platón cita seguramente de memoria fragmentos de *Il.* III 8 y IV 431.

—En efecto, están bien.

—¿Y acaso están bien los versos como

«Borracho con ojos de perro y el alma de ciervo»? [22]

¿Y los que les siguen, y en general todas aquellas narraciones o poemas en que un particular habla con insolencia a sus superiores? 390 a

—Esos no están bien.

—En efecto, no parecen aptos para infundir templanza a los jóvenes que los escuchen, aunque no es extraño que, por otra parte, les proporcionen algún deleite. ¿No lo crees tú así?

—Así lo creo —respondió.

IV. —¿Y qué? El presentarnos al más sabio de los hombres diciendo que no hay en el mundo cosa que le parezca más hermosa que cuando b

«delante las mesas
ven repletas de carnes y pan y el copero les saca
de la gruesa cratera el licor y lo escancia en las copas» [23],

¿te parece propio para hacer nacer en el joven que escuche sentimientos de templanza? ¿O aquello de que no hay nada

«tan horrible en verdad como hallar nuestro fin por el [hambre»? [24]

¿O el espectáculo de Zeus, a quien la pasión amorosa le hace olvidar súbitamente cuantos proyectos ha tramado, c
velando él solo mientras dormían todos los demás dioses y hombres [25], y se excita de tal modo al contemplar a Hera, que no tiene ni paciencia para entrar en su aposento, sino que quiere yacer con ella allí mismo, en tierra, diciéndole que jamás se ha hallado poseído por un tal

[22] *Il.* I 225 (Aquiles a Agamenón).

[23] *Od.* IX 8-10.

[24] *Od.* XII 342.

[25] El episodio de Zeus y Hera ocurre en *Il.* XIV 294 y sigs. El pasaje en que Zeus vela mientras los demás duermen se encuentra, por el contrario, en *Il.* II 1-4.

deseo, ni cuando se unieron la primera vez «sin saberlo sus padres queridos»? [26] ¿O el episodio en que Hefesto encadena a Afrodita y a Ares por motivos semejantes? [27].

—No, por Zeus —contestó—, no me parece nada propio.

—En cambio —dije yo—, si existen personas de cali-
d dad que den muestras de fortaleza en todos sus dichos y hechos, hay que contemplarlas y escuchar versos como «Pero a su alma increpó golpeándose el pecho y le dijo: "Calla ya, corazón, que otras cosas más duras sufriste"» [28].

—Desde luego que sí —asintió.

—Tampoco hay que permitir que los hombres sean
e venales ni ávidos de riquezas.

—De ningún modo.

—Ni se les debe cantar que

«a los dioses y nobles monarcas persuaden los dones» [29]

ni alabar la prudencia de Fénice, el preceptor de Aquiles, que le aconsejaba que, si le hacían regalos los aqueos, les ayudase, pero, en caso contrario, no depusiera su rencor contra ellos [30]. Tampoco nos avendremos a considerar al propio Aquiles de tan gran codicia como para admitir dones de Agamenón [31] y acceder a la devolución
391 del cadáver mediante rescate, pero no sin él [32].

a —No creo —dijo— que merezcan encomios tales relatos.

—Y tan sólo por respeto de Homero —continuó— me abstengo de afirmar que es hasta una impiedad el

---

[26] *Il.* XIV 294-296 (las palabras entrecomilladas no son proferidas por Zeus, sino por el narrador).

[27] *Od.* VIII 266 y sigs. Demódoco canta el adulterio de Afrodita y Ares y la venganza de Hefesto, el marido burlado.

[28] Ulises en *Od.* XX 17-18.

[29] Verso atribuido a Hesíodo; cf. Eurípides, *Med.* 964.

[30] *Il.* IX 515 y sigs.

[31] *Il.* XIX 278 y sigs.; pero en 147 y sigs. Aquiles se ha mostrado más indiferente con respecto a los posibles dones.

[32] *Il.* XXIV 502, 555-556, 594; en 560 y sigs., sin embargo, Aquiles dice que pensaba devolver a Príamo sin rescate el cadáver de Héctor.

hablar así de Aquiles e igualmente el creer a quien lo cuente; lo mismo que cuando dice a Apolo:

«Me engañaste, flechero, funesto entre todos los [dioses,
pero bien me vengara de ti si me fuese posible» [33].

Y, en cuanto a su resistencia a obedecer al río, contra *b* el cual, siendo éste un dios, está dispuesto a pelear [34], o sus palabras con respecto a sus cabellos, consagrados ya al otro río, el Esperqueo,

«sea mi melena la ofrenda del héroe Patroclo» [35],

que es ya un cadáver, no es de creer que haya dicho ni hecho tales cosas. Tampoco consideraremos cierto todo eso que se cuenta del arrastre de Héctor en torno al monumento de Patroclo [36], o de la matanza de prisioneros sobre la pira [37]; ni permitiremos que crean los nuestros que Aquiles, hijo de una diosa y de Peleo, hombre éste *c* el más sensato y descendiente en tercer grado de Zeus [38]; Aquiles, educado por el sapientísimo Quirón, era hombre de tan perturbado espíritu, que reunía en él dos afecciones tan contradictorias entre sí como una vil avaricia y un soberbio desprecio de dioses y hombres.

—Bien dices —convino.

V. —Pues no creamos todo eso —seguí— ni dejemos que se diga que Teseo, hijo de Posidón, y Pirítoo, hijo de Zeus, emprendieron tan tremendos secuestros [39] *d* ni que cualquier otro héroe o hijo de Zeus ha osado jamás cometer atroces y sacrílegos delitos como los que ahora les achacan calumniosamente. Al contrario, obli-

[33] *Il.* XXII 15, 20.

[34] *Il.* XXI 130-132, 212-226, 233 y sigs. El río es el Escamandro.

[35] *Il.* XXIII 151. Aquiles había ofrecido su cabellera al Esperqueo en el caso de que regresara sano y salvo a Grecia; pero como él sabía muy bien que tal cosa no ocurriría, la ofreció de nuevo a la sombra de Patroclo.

[36] *Il.* XXIV 14 y sigs.

[37] *Il.* XXIII 175 y sigs.

[38] El padre de Peleo, Éaco, era hijo de Zeus.

[39] Pirítoo ayudó a Teseo en el primer rapto de Helena; y Teseo a Pirítoo cuando éste intentó secuestrar a Perséfone. Sófocles y Eurípides escribieron sendas obras llamadas *Teseo*.

guemos a los poetas a decir que semejantes hazañas no son obra de los héroes, o bien que éstos no son hijos de los dioses, pero que no sostengan ambas cosas ni intenten persuadir a nuestros jóvenes de que los dioses han engendrado algo malo o de que los héroes no son en ningún aspecto mejores que los hombres. Porque, como
e hace un rato decíamos [40], tales manifestaciones son falsas e impías, pues a mi parecer quedó demostrada la imposibilidad de que nada malo provenga de los dioses.

—¿Cómo no?

—Y además hacen daño a quienes les escuchan. Porque toda persona ha de ser por fuerza muy tolerante con respecto a sus propias malas acciones si está convencida de que, según se cuenta, lo mismo que él han hecho y hacen también

«los hijos de los dioses,
los parientes de Zeus, que en las cumbres etéreas
del monte Ideo tienen un altar de Zeus patrio»
y
«cuyas venas aun bullen con la sangre divina» [41].

Razón por la cual hay que atajar el paso a esta clase de
392 mitos, no sea que por causa de ellos se inclinen nuestros
a jóvenes a cometer el mal con más facilidad.

—Desde luego —dijo.

—Pues bien —continué—, ¿qué otro género de temas nos queda por examinar en nuestra discriminación de aquellos relatos que se pueden contar y aquellos que no? Pues nos hemos ocupado ya de cómo hay que hablar de los dioses, de los demones y héroes y de las cosas de ultratumba.

—Efectivamente.

—Nos falta, pues, lo referente a los hombres, ¿no?

—Claro que sí.

---

[40] 378 *b*, 380 *c*.

[41] Esquilo, fr. 162 R. (de la *Níobe*). Una expresión parecida en *Crit.* 121 *a*.

—Pues de momento, querido amigo, nos es imposible poner orden en este punto.

—¿Por qué?

—Porque creo que vamos a decir que poetas y cuentistas yerran gravemente cuando dicen de los hombres *b* que hay muchos malos que son felices mientras otros justos son infortunados, y que trae cuenta el ser malo con tal de que ello pase inadvertido, y que la justicia es un bien para el prójimo, pero la ruina para quien la practica [42]. Prohibiremos que se digan tales cosas y mandaremos que se cante y relate todo lo contrario. ¿No te parece?

—Sé muy bien que sí —dijo.

—Ahora bien, si reconoces que tengo razón, ¿no podré decir que me la has dado en cuanto a aquello que venimos buscando desde hace rato?

—Está bien pensado —dijo.

—Por lo tanto, ¿convendremos en que hay que ha- *c* blar de los hombres del modo que he dicho cuando hayamos descubierto en qué consiste la justicia y si es ésta intrínsecamente beneficiosa para el justo tanto si los demás le creen tal como si no?

—Tienes mucha razón —aprobó.

VI. —Hasta aquí, pues, lo relativo a los temas. Ahora hay que examinar, creo yo, lo que toca a la forma de desarrollarlos, y así tendremos perfectamente estudiado lo que hay que decir y cómo hay que decirlo.

—No entiendo qué quieres decir con eso —replicó entonces Adimanto.

—Pues hay que entenderlo —respondí—. Quizá lo *d* que voy a decir te ayudará a ello. ¿No es una narración de cosas pasadas, presentes o futuras todo lo que cuentan los fabulistas y poetas?

—¿Qué otra cosa puede ser? —dijo.

—¿Y esto no lo pueden realizar por narración sim-

[42] Cf. 343 *c*.

ple, por narración imitativa [43] o por mezcla de uno y otro sistema?

—Este punto también necesito que me lo aclares más —dijo.

—¡Pues sí que soy un maestro ridículo y oscuro! —exclamé— [44]. Tendré, pues, que proceder como los que no saben explicarse: en vez de hablar en términos generales, tomaré una parte de la cuestión e intentaré mostrarte, con aplicación a ella, lo que quiero decir. Dime, vamos a ver. ¿Tú te sabrás, claro está, los primeros versos de la Ilíada, en los cuales dice el poeta que Crises solicitó de Agamenón la devolución de su hija y el otro se irritó y aquél, en vista de que no lo conseguía, pidió al dios que enviara males a los aqueos?

—Sí que los conozco.

—Entonces sabrás también que hasta unos determinados versos,

«y a la íntegra tropa rogó y sobre todo
a ambos hijos de Atreo, los ordenadores de pueblos» [45],

habla el propio poeta, que no intenta siquiera inducirnos a pensar que sea otro y no él quien habla. Pero a partir de los versos siguientes habla como si él fuese Crises y procura por todos los medios que creamos que quien pronuncia las palabras no es Homero, sino el anciano sacerdote. Y poco más o menos de la misma manera ha hecho las restantes narraciones de lo ocurrido en Ilión e Ítaca y la Odisea entera.

—Exacto —dijo.

—Pues bien, ¿no es narración tanto lo que presenta en los distintos parlamentos como lo intercalado entre ellos?

---

[43] Se ha observado que la palabra *mímesis* va ganando en significado a lo largo de *La república*. Al principio sólo designa el estilo dramático en oposición al narrativo (392 *d*- 394 *d*); luego adquiere carácter ético y se emplea en lo referente a costumbres y modos de ser (394 *e*, 395 *c*); y, por último, la palabra tiene valor metafísico en la parte dedicada a ella del libro X.

[44] Rasgo socrático de fina cortesía. En lugar de atribuir incomprensión al discípulo, dice haberse mostrado él torpe como maestro.

[45] *Il.* I 15-16.

—¿Cómo no ha de serlo?

—Y cuando nos ofrezca un parlamento en que habla c
por boca de otro, ¿no diremos qué entonces acomoda todo lo posible su modo de hablar al de aquel de quien nos ha advertido de antemano que va a tomar la palabra?

—Claro que lo diremos.

—Ahora bien, el asimilarse uno mismo a otro en habla o aspecto, ¿no es imitar a aquel al cual se asimila uno?

—¿Qué otra cosa va a ser?

—Por consiguiente, en un caso como éste tanto el poeta de que hablamos como los demás desarrollan su narración por medio de la imitación.

—En efecto.

—En cambio, si el poeta no se ocultase detrás de nadie, toda su obra poética y narrativa se desarrollaría sin ayuda de la imitación. Para que no me digas que esto d
tampoco lo entiendes, voy a explicarte cómo puede ser así. Si Homero, después de haber dicho que llegó Crises, llevando consigo el rescate de su hija, en calidad de suplicante de los aqueos y en particular de los reyes [46], continuase hablando como tal Homero, no como si se hubiese transformado en Crises, te darás perfecta cuenta de que en tal caso no habría imitación, sino narración simple expresada aproximadamente en estos términos —hablaré en prosa, pues no soy poeta—: «Llegó el sacerdote e hizo votos para que los dioses concedieran a e
los griegos el regresar indemnes después de haber tomado Troya y rogó también que, en consideración al dios, le devolvieran su hija a cambio del rescate. Ante estas sus palabras, los demás asintieron respetuosamente, pero Agamenón se enfureció y le ordenó que se marchase en seguida para no volver más, no fuera que no le sirviesen de nada el cetro y las ínfulas del dios. Dijo que, antes de que le fuese devuelta su hija, envejecería ésta en Argos acompañada del propio Agamenón. Mandóle, en fin, que se retirase sin provocarle si quería volver sano y salvo

[46] Paráfrasis de *Il.* I 12-16.

394 a su casa. El anciano sintió temor al oírle y marchó en
a silencio; pero, una vez lejos del campamento, dirigió una larga súplica a Apolo, invocándole por todos sus apelativos divinos, y le rogó que, si alguna vez le había sido agradable con fundaciones de templos o sacrificios de víctimas en honor del dios, lo recordase ahora y, a cambio de ello, pagasen los aqueos sus lágrimas con los dardos divinos» [47]. He aquí, amigo mío —terminé—, cómo se desarrolla una narración simple, no imitativa.

b —Ya me doy cuenta—dijo.

VII. —Pues bien, date cuenta igualmente —agregué— de que hay un tipo de narración opuesto al citado, el que se da cuando se entresaca lo intercalado por el poeta entre los parlamentos y se deja únicamente la alternación de éstos.

—También esto lo comprendo —dijo—. Tal cosa ocurre en la tragedia.

—Muy justa apreciación —dije—. Creo que ya te he hecho ver suficientemente claro lo que antes no podía lograr que entendieras: que hay una especie de ficciones
c poéticas que se desarrollan enteramente por imitación; en este apartado entran la tragedia, como tú dices, y la comedia. Otra clase de ellas emplea la narración hecha por el propio poeta; procedimiento que puede encontrarse particularmente en los ditirambos. Y, finalmente, una tercera reúne ambos sistemas y se encuentra en las epopeyas y otras poesías. ¿Me entiendes?

—Ahora comprendo— dijo— lo que querías decir entonces.

—Recuerda también que antes de esto decíamos haber hablado ya de lo que se debe decir, pero todavía no de cómo hay que hacerlo.

—Ya me acuerdo.

d —Pues lo que yo quería decir era precisamente que resultaba necesario llegar a un acuerdo acerca de si dejaremos que los poetas nos hagan las narraciones imitando

[47] Paráfrasis de *Il.* I 17-42.

o bien les impondremos que imiten unas veces sí, pero otras no —y en ese caso cuándo deberán o no hacerlo—, o, en fin, les prohibiremos en absoluto que imiten.

—Sospecho —dijo— que vas a investigar si debemos admitir o no la tragedia y la comedia en la ciudad.

—Tal vez —dije yo—, o quizá cosas más importantes todavía que éstas. Por mi parte, no lo sé todavía; adondequiera que la argumentación nos arrastre como el viento, allí habremos de ir.

—Tienes razón —dijo.

—Pues bien, considera, Adimanto, lo siguiente. ¿Deben ser imitadores nuestros guardianes o no? ¿No depende la respuesta de nuestras palabras anteriores, según las cuales cada uno puede practicar bien un solo oficio, pero no muchos, y si intenta dedicarse a más de uno no llegará a ser tenido en cuenta en ninguno aunque ponga mano en muchos? e

—¿Cómo no va a depender?

—¿No puede decirse lo mismo de la imitación, que no puede ser capaz la misma persona de imitar muchas cosas tan bien como una sola?

—No.

—Pues mucho menos podrá simultanear la práctica de un oficio respetable con la imitación profesional de muchas cosas distintas cuando ni siquiera dos géneros de imitación que parecen hallarse tan próximos entre sí como la comedia y la tragedia es posible que los practiquen bien al mismo tiempo las mismas personas [48]. ¿No llamabas hace un momento imitaciones a estos dos géneros? 395 a

—Sí, por cierto. Y tienes razón: no pueden ser los mismos.

—Tampoco se puede ser rapsodo y actor a la vez.

—Es verdad.

---

[48] En *Conv.* 223 *d* Platón dice exactamente lo contrario: «es propio de la misma persona el saber hacer comedias y tragedias y quien por su arte es autor trágico también lo es cómico».

—Ni siquiera simultanean los actores la comedia con
b la tragedia. Y todos éstos son géneros de imitación, ¿no?
—Lo son.

—Es más; creo, Adimanto, que son todavía menores las piezas [49] en que están fragmentadas las aptitudes humanas, de tal manera que nadie es capaz de imitar bien muchos caracteres distintos, como tampoco de hacer bien aquellas mismas cosas de las cuales las imitaciones no son más que reproducción.

—Muy cierto —dijo.

VIII. —Ahora bien, si mantenemos el principio que hemos empezado por establecer, según el cual es preciso que nuestros guardianes queden exentos de la prác-
c tica de cualquier otro oficio y que, siendo artesanos muy eficaces de la libertad del Estado, no se dediquen a ninguna otra cosa que no tienda a este fin, no será posible que ellos hagan ni imiten nada distinto. Pero, si han de imitar, que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes; pero las acciones innobles no deben ni cometerlas ni emplear su habilidad en remedarlas, como tampoco ninguna otra cosa vergonzosa, no sea que empiecen por imitar y terminen por
d serlo en realidad [50]. ¿No has observado que, cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza?

—En efecto —dijo.

—Luego no permitiremos —seguí— que aquellos por quienes decimos interesarnos y que aspiramos a que sean hombres de bien imiten, siendo varones, a mujeres jóvenes o viejas que insultan a sus maridos o, ensober-

[49] Montaigne imita a Platón diciendo *Nostre suffisance est détaillée à menues pièces.*

[50] Plutarco *Vita Sol.* XXIX 6-7 cuenta que Solón preguntó a Tespis si no le daba vergüenza mentir de aquel modo ante tantas personas. Y como Tespis contestara que se trataba de una simple diversión, el sabio, dando, enojado, con el bastón en el suelo, profetizó que muy pronto aquella diversión se habría impuesto en los tratos comerciales.

becidas, desafían a los dioses, engreídas en su felicidad, o bien caen en el infortunio y se entregan a llantos y e
lamentaciones. Y mucho menos todavía les permitiremos que imiten a enfermas, enamoradas o parturientas [51].

—En modo alguno —dijo.

—Ni a siervas o siervos que desempeñen los menesteres que les son propios.

—Tampoco eso.

—Ni tampoco, creo yo, a hombres viles, cobardes o que reúnan, en fin, cualidades opuestas a las que antes enumerábamos: hombres que se insultan y burlan unos de otros, profieren obscenidades, embriagados o no, y cometen toda clase de faltas con que las gentes de esa 396
ralea pueden ofender de palabra u obra a sí mismos o a a
sus prójimos. Creo, además, que tampoco se les debe acostumbrar a que acomoden su lenguaje o proceder al de los dementes [52]. Pues, aunque es necesario conocer cuándo está loco o es malo un hombre o una mujer, no se debe hacer ni imitar nada de lo que ellos hacen.

—Muy cierto —dijo.

—¿Pues qué? —continué—. ¿Podrán imitar a los herreros u otros artesanos, a los galeotes de una nave y los cómitres que les dan el ritmo o alguna otra cosa b
semejante?

—¿Cómo han de hacerlo —dijo—, si no les es lícito ni aun prestar la menor atención a ninguno de estos menesteres?

—¿Y qué? ¿Podrán tal vez imitar el relincho del caballo, el mugido del toro, el sonar de un río, el estrépito del mar, los truenos u otros ruidos similares? [53]

---

[51] Escenas de mujeres insultando a sus esposos debían de ser frecuentes en las comedias; en la *Níobe* de Esquilo, la protagonista es castigada por haber osado rivalizar, en punto a fecundidad, con la diosa Leto; Eurípides tuvo el atrevimiento de presentar en escena el nacimiento de Télefo, hijo de Auge.

[52] Cf. *Las Euménides* de Esquilo, *Ayante* de Sófocles, *Heracles* y *Orestes* de Eurípides.

[53] Los griegos empleaban ya máquinas escénicas para producir determinados efectos: se citan, por ejemplo, las destinadas a imitar truenos y relámpagos.

—¡Pero si les hemos prohibido —exclamó— que enloquezcan o imiten a los locos!

—Entonces —dije—, si comprendo bien lo que quieres decir, hay una forma de dicción y narración propia para que la emplee, cuando tenga que decir algo, el ver-
c dadero hombre de bien; y otra forma muy distinta de la primera a la que siempre recurre y con arreglo a la cual se expresa aquella persona cuyo modo de ser y educación son opuestos a los del hombre de bien.

—¿Mas cómo son —preguntó— esas formas?

—A mí me parece —expliqué— que, cuando una persona como es debido llegue, en el curso de la narración, a un pasaje en que hable o actúe un hombre de bien, estará dispuesto a referirlo como si él mismo fuera ese hombre y no le dará vergüenza alguna el practicar tal imitación si el imitado es una buena persona que obra
d irreprochable y cuerdamente; pero lo hará con menos gusto y frecuencia si ha de imitar a alguien que padece los efectos de la enfermedad, el amor, la embriaguez o cualquier otra circunstancia parecida. Ahora bien, cuando aparezca un personaje indigno del narrador, éste se resistirá a imitar seriamente a quien vale menos que él y, o no lo hará sino de pasada, en el caso de que el personaje haya de llevar a cabo alguna buena acción, o se negará a hacerlo por vergüenza, ya que, además de que carece de experiencia para imitar a personas de esa índole, rechaza la idea de amoldarse y adaptarse al patrón de gentes más bajas que él a quienes desprecia
e de todo corazón; esto siempre que no se trate de un mero pasatiempo.

—Es natural —dijo.

IX. —Empleará, pues, el tipo de narración que estudiábamos hace poco con referencia a los poemas de Homero y su dicción participará de ambos procedimientos, imitativo y narrativo; pero la imitación constituirá una pequeña parte con respecto a los largos trozos de narración. ¿Vale lo que digo?

—Vale —dijo—; he ahí el tipo de dicción que es fuerza que emplee un narrador como ése.

—En cambio —continué—, cuanto menos valga el 397
hombre que no sea así, tanto más se inclinará a contar- *a*
lo todo y no considerar nada como indigno de su persona, de modo que no habrá cosa que no se arroje a imitar seriamente y en presencia de muchos; por ejemplo, imitará, como antes decíamos, truenos, bramar de vientos y resonar de granizos, chirridos de ejes y poleas, trompetas, flautas, siringas, sones de toda clase de instrumentos y hasta voces de perros, ovejas y pájaros. ¿No se convertirá, pues, su dicción en una simple imitación de ruidos y gestos que contenga, todo lo más, una *b*
pequeña parte narrativa?

—Es forzoso también —convino— que así suceda.

—Pues ahí tienes —concluí— las dos clases de dicción de que hablaba [54].

—En efecto, así son —dijo él.

—Ahora bien, la primera de las dos clases presenta pocas variaciones: una vez se ha dado al discurso la armonía y ritmo que le cuadran, el que quiera declamar bien no tiene casi más que ceñirse a la invariable y única armonía —pues las variaciones son escasas— siguiendo *c*
igualmente un ritmo casi uniforme.

—Efectivamente —dijo—, así es.

—Mas ¿qué diremos de la otra clase? ¿No ocurre todo lo contrario, que, por reunir en sí variaciones de las más diversas especies, necesita, para ser empleada con propiedad, de toda clase de armonías y ritmos?

—Tampoco ocurre así, en efecto.

—¿No es cierto que todos los poetas o narradores se atienen al primero de estos dos géneros de dicción o bien al segundo o, en fin, mezclan ambos procedimientos en uno diferente?

—Es forzoso —dijo.

---

[54] 396 *b-c*.

d —¿Qué haremos, pues? —pregunté—. ¿Aceptaremos en la ciudad todos estos géneros o bien uno u otro de los dos puros o tal vez el mixto?

—Si ha de vencer mi criterio —dijo—, la imitación pura de lo bueno.

—Sin embargo, Adimanto, también resulta agradable el mixto; pero el que más agrada con mucho, tanto a los niños como a sus ayos y a la multitud en general[55], es el género opuesto al que tú eliges.

—En efecto, es el que más gusta.

—No obstante, me parece —dije— que vas a negar
e que pueda adaptarse a nuestra ciudad, basándote en que entre nosotros no existen hombres que puedan actuar como dos ni como muchos, ya que cada cual se dedica a una sola cosa.

—En efecto, no se puede adaptar.

—¿No será ésta la razón por la cual esta ciudad será la única en que se encuentren zapateros que sean sólo zapateros y no pilotos además de zapateros, y labriegos que únicamente sean labriegos y no jueces amén de labriegos, y soldados que no sean más que soldados y no negociantes y soldados al mismo tiempo, y así sucesivamente?

—Es verdad —dijo.

398 —Parece, pues, que, si un hombre capacitado por su
a inteligencia para adoptar cualquier forma e imitar todas las cosas, llegara a nuestra ciudad con intención de exhibirse con sus poemas, caeríamos de rodillas ante él como ante un ser divino, admirable y seductor, pero, indicándole que ni existen entre nosotros hombres como él ni está permitido que existan, lo reexpediríamos con destino a otra ciudad, no sin haber vertido mirra sobre su cabeza y coronado ésta de lana; y, por lo que a nosotros toca, nos contentaríamos, por nuestro bien, con
b escuchar a otro poeta o fabulista más austero, aunque menos agradable, que no nos imitara más que lo que dicen los hombres de bien ni se saliera en su lenguaje

[55] Cf. *Leg.* 700 c.

de aquellas normas que establecimos en un principio, cuando comenzamos a educar a nuestros soldados [56].

—Efectivamente —dijo—, así lo haríamos si se nos diese oportunidad.

—Pues bien —continué—; ahora parece, querido amigo, que hemos terminado por completo con aquella parte de la música relacionada con los discursos y mitos. Ya se ha hablado de lo que hay que decir y de cómo hay que decirlo.

—Así lo creo yo también —dijo.

X. —Después de esto —seguí— nos queda aún lo *c* referente al carácter del canto y melodía, ¿no?

—Evidentemente.

—Ahora bien, ¿no está al alcance de todo el mundo el adivinar lo que vamos a decir, si hemos de ser consecuentes con lo ya hablado, acerca de cómo deben ser uno y otra?

Entonces Glaucón se echó a reír y dijo: —Por mi parte, Sócrates, temo que no voy a hallarme incluido en ese mundo de que hablas; pues por el momento no estoy en condiciones de conjeturar qué es lo que vamos a decir, aunque lo sospecho.

—De todos modos —contesté—, supongo que esto primero sí estarás en condiciones de afirmarlo: que la melodía se compone de tres elementos, que son letra, *d* armonía y ritmo [57].

—Sí —dijo—. Eso al menos lo sé.

---

[56] 379 *a*.

[57] En cuanto sigue, Platón distingue tres factores esenciales en la música: el elemento armónico, determinado por la altura de los distintos sones; el rítmico, determinado por los intervalos temporales existentes entre ellos, y el estrictamente poético, es decir, la letra, compuesta por una serie de sílabas largas y breves cuya sucesión es determinada por la métrica. La música primitiva griega adaptaba la melodía a la letra y no al contrario; tal es, como puede verse, la opinión de Platón. Más tarde se dio mayor importancia a lo estrictamente musical, en detrimento de la letra, costumbre que ha perdurado hasta nuestros días: recuérdese el escaso valor literario de la mayor parte de los libretos de ópera.

—Ahora bien, tengo entendido que las palabras de la letra en nada difieren de las no acompañadas con música en cuanto a la necesidad de que unas y otras se atengan a la misma manera y normas establecidas hace poco.

—Es verdad —dijo.

—Por lo que toca a la armonía y ritmo, han de acomodarse a la letra.

—¿Cómo no?

—Ahora bien, dijimos que en nuestras palabras no necesitábamos para nada de trenos y lamentos.

—No, efectivamente.

e —¿Cuáles son, pues, las armonías lastimeras? Dímelas tú, que eres músico [58].

—La lidia mixta —enumeró—, la lidia tensa y otras semejantes.

—Tendremos, por tanto, que suprimirlas, ¿no? —dije—. Porque no son aptas ni aun para mujeres de mediana condición, cuanto menos para varones.

—Exacto.

—Tampoco hay nada menos apropiado para los guardianes que la embriaguez, molicie y pereza.

—¿Cómo va a haberlo?

—Pues bien, ¿cuáles de las armonías son muelles y convivales?

—Hay variedades de la jonia y lidia —dijo— que suelen ser calificadas de laxas.

---

58 La crítica moderna no ha llegado a ponerse enteramente de acuerdo sobre el valor de *harmonía*, que suele traducirse por «armonía» o «modo musical». Puede decirse que armonía es el sistema de los intervalos tonales comprendidos entre el sonido final y los otros empleados en la melodía, independientemente de la altura absoluta de cada uno de los sones. Se distinguen siete armonías: mixolidia o lidia mixta; lidia (con la que hay que identificar, al parecer, la lidia tensa de Platón); frigia; doria; hipolidia o lidia laxa; hipofrigia o jonia laxa (debió de haber una jonia tensa, pero no se sabe nada de ella); e hipodoria o locria, no citada esta última por Platón. De las seis restantes, las dos primeras, cuya final melódica es una mediante, son condenadas por excesivamente lastimeras; las dos últimas, terminadas en tónica, lo son por demasiado «muelles y convivales» u orgiásticas; quedan, pues, la frigia y la doria, de carácter severamente educativo, cuya terminación melódica recae sobre una dominante.

—¿Y te servirías alguna vez de estas armonías, querido, ante un público de guerreros? 399 a

—En modo alguno —negó—. Pero me parece que omites la doria y frigia.

—Es que yo no entiendo de armonías —dije—; mas permite aquella que sea capaz de imitar debidamente la voz y acentos de un héroe que, en acción de guerra u otra esforzada empresa, sufre un revés o una herida o la muerte u otro infortunio semejante y, sin embargo, aun b en tales circunstancias se defiende firme y valientemente contra su mala fortuna. Y otra que imite a alguien que, en una acción pacífica y no forzada, sino espontánea, intenta convencer a otro de algo o le suplica, con preces si es un dios o con advertencias o amonestaciones si se trata de un hombre; o al contrario, que atiende a los ruegos, lecciones o reconvenciones de otro y, habiendo logrado, como consecuencia de ello, lo que apetecía, no se envanece, antes bien, observa en todo momento sensatez y moderación y se muestra satisfecho con su suerte. Es- c tas dos armonías, violenta y pacífica, que mejor pueden imitar las voces de gentes desdichadas o felices, prudentes o valerosas, son las que debes dejar.

—Pues bien —dijo—, las armonías que deseas conservar no son otras que las que yo citaba ahora mismo.

—Entonces —seguí—, la ejecución de nuestras melodías y cantos no precisará de muchas cuerdas ni de lo panarmónico [59].

—No creo —dijo.

—No tendremos, pues, que mantener constructores de triángulos, péctides y demás instrumentos policordes d y poliarmónicos [60].

[59] Al quedar reducidas a dos las armonías, forzosamente habrá de simplificarse la técnica musical. No hará falta una gran variedad de sones, ni tampoco será preciso un estilo panarmónico, es decir, en que se pase libremente de una a otra armonía (nuestra traducción «lo panarmónico» es deliberadamente literal, pues no está muy claro su verdadero sentido y ni siquiera si se trata de un estilo o de un simple instrumento).

[60] Son instrumentos exóticos complicados y aptos para interpretar armonías muelles y voluptuosas.

—Parece que no.

—¿Y qué? ¿Admitirás en la ciudad a los flauteros y flautistas? ¿No es la flauta el instrumento que más sones distintos [61] ofrece, hasta el punto de que los mismos instrumentos panarmónicos son imitación suya?

—En efecto, lo es —dijo.

—No te quedan, pues —dije—, más que la lira y cítara como instrumentos útiles en la ciudad; en el campo, los pastores pueden emplear una especie de zampoña.

—Así al menos nos lo muestra la argumentación —dijo.

e —Y no haremos nada extraordinario, amigo mío —dije—, al preferir a Apolo y los instrumentos apolíneos antes que a Marsias y a los suyos [62].

—No, por Zeus —exclamó—, creo que no.

—¡Por el can! [63] —exclamé a mi vez—. Sin darnos cuenta de ello estamos purificando de nuevo la ciudad que hace poco [64] llamábamos ciudad de lujo.

—Y hacemos bien —dijo él.

XI. —¡Ea, pues! —dije—. ¡Purifiquemos también lo que nos queda! A continuación de las armonías hemos de tratar de lo referente a los ritmos, no para buscar en ellos complejidad ni gran diversidad de ele-

---

[61] Literalmente «más cuerdas distintas», aunque es evidente que «cuerda» sustituye metafóricamente a «son». A continuación llama «panarmónicos» (como más arriba «poliarmónicos») a aquellos instrumentos que, por su gran perfección y complejidad, resultaban aptos para la música panarmónica.

[62] Es conocidísimo el mito de Apolo y el sátiro Marsias, que, derrotado con su flauta por la cítara del dios en competición juzgada por las Musas, fue desollado por aquél. Apolo era considerado como inventor de la cítara, pero la lira más bien era atribuída a Hermes, y la siringa a Pan. La flauta fue primeramente tenida por un invento de Atenea, pero, al perder su importancia en Atenas como instrumento de la clase elevada, se creó la leyenda de que Marsias cogió la flauta que había arrojado la diosa, cansada de su propio invento.

[63] Es conocido este pintoresco juramento eufemístico de Sócrates, que puede encontrarse también en *Apol.* 21 *e*.

[64] 372 *e*.

mentos rítmicos [65], sino para averiguar cuáles son los ritmos propios de una vida ordenada y valerosa; y, averiguado esto, haremos que sean forzosamente el pie y 400
la melodía los que se adapten al lenguaje de un hombre *a*
de tales condiciones y no el lenguaje a los otros dos. En cuanto a cuáles sean estos ritmos, es cosa tuya el designarlos, como hiciste con las armonías.

—Pues, por Zeus —replicó— que no sé qué decirte. Porque que hay tres tipos rítmicos con los cuales se combinan los distintos elementos, del mismo modo que existen cuatro tipos tonales de donde proceden todas las armonías [66], eso lo sé por haberlo observado. Pero lo que no puedo decir es qué clase de vida refleja cada uno de ellos.

—En este punto —dije—, Damón [67] nos ayudará a *b*
decidir cuáles son los metros que sirven para expresar vileza, desmesura, demencia u otros defectos semejantes y qué ritmos deberán quedar reservados a las cualidades opuestas. Porque recuerdo vagamente haberle oído

---

[65] También es sumamente complicada la cuestión de los ritmos. Suele llamarse *básis*, «base», a una dipodia o combinación de dos pies con un solo *ictus* principal; pero aquí parece que Sócrates emplea la palabra como sinónimo de «pie». Nosotros nos servimos de una expresión intencionadamente ambigua: «elementos rítmicos».

[66] Los tres tipos rítmicos o *éide* parecen ser los llamados *géne* por Arístides Quintiliano, I 34: *tò ison*, en que las dos partes del pie están en relación de 2/2 (p. ej., el espondeo, dáctilo y anapesto); *tò hemiólion*, en que la proporción es 3/2 (crético, baqueo); *tò diplásion*, de proporción 2/1 (yambo, troqueo). A éstos hay que agregar el *génos epítriton* (3/4), si se considera los epítritos como pies independientes. Más difícil es el problema de los cuatro *éide* armónicos. Adam prefiere la explicación de Monro, según la cual se trata de las cuatro razones que dan los intervalos musicales primarios (2/1, 3/2, 4/3 y 9/8); pero otros creen ver en estos *éide* los intervalos de la cuarta, quinta, octava y doble octava; las cuatro notas del tetracordio; o las cuatro armonías principales (frigia, lidia, doria y locria).

[67] Sócrates, que en este punto finge una gran ignorancia (si quizá natural en él, extraña en Platón, que gozó de una esmerada educación musical), remite a Damón, músico ateniense, consejero de Pericles, que estudió la influencia moral de los modos, ritmos y metros (cf. 400 *c*, 424 *c*, *Lach.* 200 *b*).

hablar de un metro compuesto al que llamaba enoplio y de un dáctilo y un heroico que arreglaba no sé cómo, igualando la sílaba de arriba y la de abajo y haciéndolo terminar ya en breve, ya en larga; también citaba, si no me equivoco, un yambo y otro que llamaba troqueo, a
c cada uno de los cuales atribuía cantidades largas o breves [68]. Con respecto a algunos de ellos creo que censuraba o elogiaba la vivacidad del pie no menos que el ritmo en sí [69]. O tal vez se tratase de la combinación de uno y otro; no recuerdo bien. En fin, todo esto, como decía, quede reservado a Damón, pues el discutirlo nos llevaría no poco tiempo. ¿O acaso piensas de otro modo?

—No, por Zeus, yo no.

—¿Pero puedes contestarme si lo relativo a la gracia o carencia de ella depende de la eurritmia o arritmia del movimiento?

—¿Cómo no?

d —Ahora bien, lo eurrítmico tomará modelo y seguirá a la bella dicción y lo arrítmico a la opuesta a ella; lo mismo ocurrirá también con lo armónico e inarmónico si, como decíamos hace poco, el ritmo y la armonía han de seguir a las palabras, no éstas o aquéllos.

---

[68] El enoplio no es precisamente un pie, sino un ritmo anapéstico propio de la marcha; más especialmente se aplica el nombre a un verso igual en su forma al prosodíaco cataléctico (∪ — ∪∪ — ∪∪ —). El dáctilo es el conocido pie épico (— ∪∪). El heroico debe de ser el ritmo dactílico, que comprende dáctilos y espondeos. Lo que sigue es algo confuso: parece que Damón, en sus explicaciones orales, escribía «arriba» la arsis o tiempo débil y «abajo» la tesis o tiempo fuerte (p. ej., — ∪∪). «Igualando la sílaba de arriba y la de abajo» quiere decir, pues, «demostrando que una y otra son iguales (en el *génos íson*; cf. nota a 400 *a*)»; y «haciéndolo terminar ya en breve, ya en larga» significará «incluyendo en el ritmo dáctilos (— ∪∪) y espondeos (— —)». El yambo (∪ —) y el troqueo (— ∪) son los pies bien conocidos.

[69] La vivacidad (*agogé*) es el «tempo». Una larga era teóricamente dos veces mayor que una breve, pero esto no tenía más que un valor relativo; era posible, pues, cantar más o menos de prisa los distintos pies.

—Efectivamente —dijo—, han de seguir a las palabras.

—¿Y la dicción —seguí preguntando— y las palabras? ¿No dependerán de la disposición espiritual?

—¿Cómo no?

—¿Y no sigue lo demás a las palabras?

—Sí.

—Entonces, la bella dicción, armonía, gracia y eurritmia no son sino consecuencia de la simplicidad del carácter; pero no de la simplicidad que llamamos así por eufemismo, cuando su nombre verdadero es el de necedad, sino de la simplicidad propia del carácter realmente adornado de buenas y hermosas prendas morales. e

—No hay cosa más cierta —dijo.

—¿No será, pues, necesario que los jóvenes persigan por doquier estas cualidades si quieren cumplir con el deber que les incumbe?

—Deben perseguirlas, en efecto.

—Pues pueden hallarlas fácilmente, creo yo, en la pintura o en cualquiera de las artes similares o bien en la tejeduría, el arte de recamar, el de construir casas o fabricar toda suerte de utensilios y también en la disposición natural de los cuerpos vivos y de las plantas; porque en todo lo que he citado caben la gracia y la carencia de ella. Ahora bien, la falta de gracia, ritmo o armonía están íntimamente ligadas con la maldad en palabras y modo de ser y, en cambio, las cualidades contrarias son hermanas y reflejos del carácter opuesto, que es el sensato y bondadoso. 401 a

—Tienes toda la razón —dijo.

XII. —Por consiguiente, no sólo tenemos que vigilar a los poetas y obligarles o a representar en sus obras modelos de buen carácter o a no divulgarlas entre nosotros, sino que también hay que ejercer inspección sobre los demás artistas e impedirles que copien la maldad, intemperancia, vileza o fealdad en sus imitaciones de seres vivos o en las edificaciones o en cualquier otro b

objeto de su arte [70]; y al que no sea capaz de ello no se le dejará producir entre nosotros, para que no crezcan nuestros guardianes rodeados de imágenes del vicio, alimentándose de este modo, por así decirlo, con una mala
c hierba que recogieran y pacieran día tras día, en pequeñas cantidades, pero tomadas éstas de muchos lugares distintos, con lo cual introducirían, sin darse plena cuenta de ello, una enorme fuente de corrupción en sus almas. Hay que buscar, en cambio, a aquellos artistas cuyas dotes naturales les guían al encuentro de todo lo bello y agraciado; de este modo los jóvenes vivirán como en un lugar sano, donde no desperdiciarán ni uno solo de los efluvios de belleza que, procedentes de todas partes, lleguen a sus ojos y oídos, como si se les apor-
d tara de parajes saludables un aura vivificadora que les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de belleza. ¿No es así?

—Ciertamente —respondió—, no habría mejor educación.

—¿Y la primacía de la educación musical —dije yo— no se debe, Glaucón, a que nada hay más apto que el ritmo y armonía para introducirse en lo más recóndito del alma y aferrarse tenazmente allí, aportando consigo la gracia y dotando de ella a la persona rectamente edu-
e cada, pero no a quien no lo esté? ¿Y no será la persona debidamente educada en este aspecto [71] quien con más claridad perciba las deficiencias o defectos en la confección o naturaleza de un objeto y a quien más, y con razón, le desagraden tales deformidades, mientras, en cambio, sabrá alabar lo bueno, recibirlo con gozo y, acogiéndolo en su alma, nutrirse de ello y hacerse un hombre de bien; rechazará, también con motivos, y
402 odiará lo feo ya desde niño, antes aún de ser capaz de
a razonar; y así, cuando le llegue la razón, la persona así

[70] Como se ve, Platón no deja de dedicar alguna atención a la pintura, escultura, etc., aunque sus prescripciones se refieren principalmente a la música y poesía.

[71] Es decir, «en la música».

educada la verá venir con más alegría que nadie, reconociéndola como algo familiar?

—Creo —dijo— que sí, que por eso se incluye la música en la educación.

—Pues bien —seguí—, así como al aprender las letras[72] no nos hallábamos suficientemente instruidos mientras no conociésemos todas ellas, que, por lo demás, son pocas, en todas las combinaciones en que aparecen, sin despreciar ninguna, pequeña o grande, como *b* indigna de que nos fijásemos en ella, antes bien, aplicándonos con celo a distinguir todas y cada una de las letras, convencidos de que no sabríamos leer mientras no obrásemos de aquel modo...

—Es verdad.

—¿Y no lo es que no reconoceremos las imágenes de las letras si aparecen reflejadas, por ejemplo, en el agua o en un espejo mientras no conozcamos las propias letras, pues uno y otro son conocimientos de la misma arte y disciplina?

—Absolutamente cierto.

—Pues entonces, ¿no es verdad, por los dioses, que, como digo, tampoco podremos llegar a ser músicos, ni nosotros ni los guardianes que decimos haber de educar, *c* mientras no reconozcamos, dondequiera que aparezcan, las formas esenciales[73] de la templanza, valentía, generosidad, magnanimidad y demás virtudes hermanas de éstas, e igualmente las de las cualidades contrarias, y nos demos cuenta de la existencia de ellas o de sus imágenes en aquellos que las poseen, sin despreciarlas nunca en lo pequeño ni en lo grande, sino persuadidos de que el conocimiento de unas y otras es objeto de la misma arte y disciplina?

—Gran fuerza es —dijo— que así suceda.

—Por lo tanto —dije—, si hay alguien en quien coin- *d* cidan una hermosa disposición espiritual y cualidades físicas del mismo tipo que respondan y armonicen con

[72] 368 *d*.

[73] La palabra *eíde* no tiene aquí valor técnico alguno; cf. nota a 435 *b*.

ella, ¿no será éste el más hermoso espectáculo para quien pueda contemplarlo?

—Claro que sí.

—¿Y lo más bello no es lo más amable?

—¿Cómo no ha de serlo?

—Entonces el músico amará a las personas que se parezcan lo más posible a la que he descrito. En cambio, no amará a la persona inarmónica.

—No la amará —objetó— si sus defectos son de orden espiritual. Pero, si atañen al cuerpo, los soportará tal vez y se mostrará dispuesto a amarla.

e —Ya comprendo —repliqué—. Hablas de ese modo porque tienes o has tenido un amante así. Y te disculpo. Pero respóndeme a esto: ¿tiene algo de común el abuso del placer con la templanza?

—¿Qué ha de tenerlo —dijo—, si perturba el alma no menos que el dolor?

—¿Y con la virtud en general?

403 —En absoluto.

a —¿Entonces qué? ¿Acaso con la desmesura e incontinencia?

—Más que con ninguna otra cosa.

—¿Y puedes citarme algún otro placer mayor ni más vivo que el placer venéreo?

—No lo hay —respondió—, ni ninguno tampoco más parecido a la locura.

—¿Y no es el verdadero amor un amor sensato y concertado de lo moderado y hermoso?

—Efectivamente —respondió.

—¿Entonces no hay que mezclar con el verdadero amor nada relacionado con la locura o incontinencia?

—No hay que mezclarlo.

b —¿No se debe, pues, mezclar con él el placer de que hablábamos, ni debe intervenir para nada en las relaciones entre amante y amado que amen y sean amados como es debido?

—No, por Zeus —convino—, no se debe mezclar, ¡oh, Sócrates!

—Por consiguiente, tendrás, según parece, que dar a

la ciudad que estamos fundando una ley que prohíba que el amante bese al amado, esté con él y le toque [74] sino como a un hijo, con fines honorables y previo su consentimiento, y prescriba que, en general, sus relaciones con aquel por quien se afane sean tales que no den jamás lugar a creer que han llegado a extremos mayores que los citados [75]. Y, si no, habrá de sufrir c que se le moteje de ineducado y grosero.

—Así será —dijo.

—Pues bien, ¿no te parece a ti —concluí— que con esto finaliza nuestra conversación sobre la música? Por cierto, que ha terminado por donde debía terminar; pues es preciso que la música encuentre su fin en el amor de la belleza.

—De acuerdo —convino.

XIII. —Bien; después de la música hay que educar a los muchachos en la gimnástica.

—¿Cómo no?

—Es necesario, pues, que también en este aspecto reciban desde niños una educación cuidadosa a lo largo d de toda su vida. Mi opinión acerca de la gimnástica es la siguiente; pero considera tú también el asunto. Yo no creo que, por el hecho de estar bien constituido, un cuerpo sea capaz de infundir bondad al alma con sus excelencias, sino al contrario, que es el alma buena la que puede dotar al cuerpo de todas las perfecciones posibles por medio de sus virtudes. ¿Y tú qué opinas de ello?

—Lo que tú —respondió.

---

[74] Se refiere a caricias totalmente inocentes, como aquellas de que hace objeto Sócrates a Fedón en el conmovedor pasaje de *Phaed.* 89 *b*.

[75] El amante, *erastés*, que es mayor en edad, debe amar al más joven, *paidiká*, como a un hijo, de manera que entre ellos se produzca *el tókos en kalôi* característico del noble amor platónico (*Conv.* 206 *b*). Se discute acerca de la contradicción entre estos pasajes y *Conv.* 184 *d*, donde se hacen ciertas concesiones a la parte material del amor; pero en el último lugar es Pausanias, no Platón ni Sócrates, quien habla. Cf., en cambio, *Leg.* 636 *c*.

—Entonces, ¿no sería lo mejor que, después de haber dedicado al alma los cuidados necesarios, la dejásemos encargada de precisar los detalles de la educación
e corporal limitándonos nosotros a señalar las líneas generales para no habernos de extender en largos discursos?

—Exacto.

—Pues bien, con respecto a la embriaguez dijimos [76] que habían de renunciar a ella. Porque de nadie es menos propio, creo yo, que de un guardián el embriagarse y no saber ni en qué lugar de la tierra se halla.

—Sería ridículo —dijo— que el guardián necesitara de un guardián.

—¿Y acerca de la alimentación? Nuestros hombres deben ser atletas que luchen en el más grande certamen [77]. ¿No es así?

—Sí.

—Entonces ¿les resultará conveniente el régimen de
404 vida que observan estos atletas? [78]
a —Tal vez.

—Sin embargo —objeté—, se trata de un régimen apto para producir somnolencia y hacer la salud precaria. ¿No has observado que estos atletas se pasan la vida durmiendo y, a poco que se aparten de las normas que les han fijado, sufren grandes y violentas enfermedades? [79]

—Sí, lo he observado.

—Es necesario, pues —dije—, un régimen de vida más flexible para nuestros atletas guerreros, ya que tienen por fuerza que estar, como los canes [80], siempre en vela, tener sumamente aguzados vista y oído y, aun-

---

[76] 398 *e*.

[77] Cf. *Leg.* 829 *e*.

[78] Se refiere a los profesionales de su época.

[79] Sobre la somnolencia de los gimnastas, cf. *Amat.* 132 *c* (se dice que un campeón mundial de boxeo dormía dieciséis horas diarias). Otros ataques contra el género de vida de los atletas profesionales, en Aristót. *Pol.* 1338 *b* 9 y sigs. y Eurípides, fr. 282 N.

[80] Cf. 375 *a*.

que cambien muchas veces de aguas y alimentos o pa- *b*
dezcan soles y temporales en sus campañas, su salud no debe sufrir quebranto alguno.

—Así me parece a mí.

—¿No será, pues, la mejor gimnástica hermana de la música de que hace poco hablábamos?

—¿A qué te refieres?

—A una gimnástica sencilla y equilibrada, sobre todo si la han de practicar soldados.

—¿Pues cómo será ésta?

—Hasta en Homero —aclaré— pueden hallarse ejemplos de ella. Ya sabes que, cuando comen los héroes en campaña, el poeta no les sirve pescados [81] a pesar de que están a orillas del mar, en el Helesponto [82], ni carne *c*
guisada, sino únicamente asada, que es la que mejor pueden procurarse los soldados. Porque, por regla general, es más fácil en todas partes encender un fuego que ir acá y allá con las ollas por delante.

—Mucho más.

—Tampoco, que yo recuerde, hace Homero mención jamás de las golosinas. ¿No es algo sabido por todos los atletas que, para que un cuerpo esté en buenas condiciones, hay que abstenerse de toda esta clase de manjares?

—Lo saben muy bien —asintió—; y, en efecto, se abstienen de ellos.

—No creo, pues, que apruebes, amigo mío, la cocina *d*
siracusana [83] ni la variedad de guisos que se comen en Sicilia, si es que te parece que esto está bien.

—Me temo que no.

—También censurarás, por consiguiente, que tengan una amiguita corintia [84] los hombres que deben mantener sus cuerpos en forma.

—Claro que lo censuro.

---

[81] Cf. el cómico Eubulo, fr. 118 K.-A.

[82] La pesca era muy abundante por aquellas regiones: cf. *Il.* IX 360 y Aten. 157 *b*.

[83] Platón se refiere a la glotonería de los siracusanos en *Epist.* VII 326 *b*.

[84] Cf. Aristóf. *Plut.* 149.

—¿Y las supuestas delicias de la pastelería ática? [85]

—Por fuerza.

—Creo, pues, que haríamos bien poniendo en parangón todo ese género de vida y alimentos con las melo-
e días y cantos compuestos con arreglo a toda clase de armonías y ritmos.

—¿Cómo no?

—¿No vimos que la variedad engendraba allí licencia y aquí enfermedad y, en cambio, la simplicidad en la música infundía a las almas templanza, y en la gimnástica, salud a los cuerpos?

—Nada más cierto —dijo.

405 —Y cuando en una ciudad prevalecen licencia y en-
a fermedad, ¿no se abren entonces multitud de tribunales y dispensarios y adquieren enorme importancia la leguleyería y medicina, puesto que hasta muchos hombres libres se interesan con todo celo por ellas?

—¿Cómo no va a ocurrir así?

XIV. —¿Podrá, pues, haber un mejor testimonio de la mala y viciosa educación de una ciudad que el hecho de que no ya la gente baja y artesana, sino incluso quienes se precian de haberse educado como perso-
b nas libres, necesiten de hábiles médicos y jueces? ¿Y no te parece una vergüenza y un claro indicio de ineducación el verse obligado, por falta de justicia en sí mismo, a recurrir a la ajena, convirtiendo así a los demás en señores y jueces de quien acude a ellos?

—No hay vergüenza mayor —convino.

—¿Pero no crees —seguí interrogando— que hay otra situación más vergonzosa aún que la citada, la del que no sólo pasa la mayor parte de su vida demandando y siendo demandado ante los tribunales, sino que incluso es inducido por su mal gusto a jactarse de esta misma circunstancia, y hace alarde de su habilidad para
c delinquir y su capacidad para dar toda clase de rodeos, recorrer todos los caminos y escapar doblándose como

[85] Cf. Aten. 643 *e*-648 *c*.

el mimbre con tal de no sufrir su castigo, y eso en asuntos de poca o ninguna monta, sin comprender cuánto mejor y más decoroso es disponer la vida de cada uno de manera que no se necesite para nada de la intervención de un juez somnoliento?

—Cierto —asintió—; esto es peor todavía que aquello.

—¿Y el necesitar de la medicina —seguí— cuando no obligue a ello una herida o el ataque de alguna enfermedad epidémica, sino el estar, por efecto de la mo- *d*
licie o de un régimen de vida como el descrito, llenos, tal que pantanos, de humores o flatos, obligando a los ingeniosos Asclepíadas [86] a poner a las enfermedades nombres como «flatulencias» o «catarros» [87], eso no te parece vergonzoso?

—Mucho —dijo—. Realmente, ¡qué nuevos y estrambóticos son esos nombres de enfermedades!

—Nombres tales —dijo— como, según yo creo, no existían en tiempos de Asclepio. Y lo deduzco de que, hallándose ante Troya sus hijos, no reprendieron a la que, herido Eurípilo, le daba a beber vino de Pramno *e*
profusamente espolvoreado con harina de cebada y que- 406
so rallado, ingredientes que, por cierto, me parecen ser *a*
inflamativos, ni tampoco reprocharon su proceder a Patroclo, que cuidaba del paciente [88].

---

[86] Los Asclepíadas eran los miembros de una escuela de medicina que actuaba en Cirene, Rodas, Cos y Cnido. Su nombre significa «hijos de Asclepio».

[87] Sobre la palabra *physe,* muy empleada por los hipocráticos, cf. Ps.-Hipócr. *De flat.* VI 94, 3. También *katárrous* es palabra usada por Hipócrates para designar un flujo de humores internos. Shorey cita un curioso paralelo de Spencer: *Carbuncled noses, cadaverous faces, foetid breaths and plethoric bodies meet us at every turn and our condolences are perpetually asked for headaches, flatulences, nightmare, heartburn and endless other dyspeptic symptoms.*

[88] Platón se confunde aquí, pues la poción de referencia no fue dada a Eurípilo, sino al propio Macaón, hijo de Asclepio, por Hecamede, esclava de Néstor (*Il.* XI 624); así lo cuenta él mismo en *Io* 538 *b-c.* En cambio, a Eurípilo le cuida Patroclo (XI 844 y sigs.; cf. XV 393-4), administrándole una raíz pulverizada. El otro hijo de Asclepio era Podalirio, único médico, con su hermano, del ejército

—¡Pues vaya una bebida extraña —comentó— para quien estaba así!

—No lo es tanto —repliqué— si recuerdas que la terapéutica «pedagógica» [89] de las enfermedades, lo que hoy se llama yátrica, no estaba en uso entre los Asclepíadas, según dicen, antes de la época de Heródico. Pero éste, que era profesor de gimnasia y perdió la salud,
b hizo una mixtura de gimnástica y medicina y comenzó por torturarse a sí mismo para seguir después torturando a muchos otros más.

—¿Cómo? —inquirió.

—Dándose —respondí— una muerte lenta. Porque, por no ser capaz, supongo yo, de sanar de su enfermedad, que era mortal, se dedicó a seguirla paso a paso y vivió durante toda su vida sin otra ocupación que su cuidado, sufriendo siempre ante la idea de salirse lo más mínimo de su dieta acostumbrada; y así consiguió llegar a la vejez muriendo continuamente en vida por culpa de su propia ciencia [90].

—¡Pues así que sacó buen partido de su arte! —exclamó [91].

---

griego (cf. *Il.* XI 833). El vino de Pramno, al que en principio se suponía procedente de la región montañosa de la isla de Icaros llamada así, era muy espeso y fuerte según Ateneo (10 *b*). El autor del tratado hipocrático *De morb.* IV 5, 1 considera también el queso como inflamativo (*phlegmatódes*).

[89] La terapéutica «pedagógica» es aquella en que se sigue paso a paso el curso de la enfermedad del mismo modo que la educación de un niño. Platón la encomia, desde el punto de vista científico, en *Tim.* 89 *c*. Sobre Heródico de Mégara, ciudadano más tarde de Selimbria, cf. *Prot.* 316 *e*, *Phaedr.* 227 *d* y Aristót. *Rhet.* 1361 *b* 4 y sigs. (no se le confunda con el hermano de Gorgias, citado en el diálogo de este nombre, 448 b). La misma idea de Platón ha sido repetida por Rousseau (*je ne sais point apprendre à vivre à qui ne songe qu'à s'empêcher de mourir*) y La Rochefoucauld (*c'est une ennuyeuse maladie que de conserver sa santé par un trop grand régime*). También Macaulay imita el pasaje platónico, refiriéndolo metafóricamente al sistema de gobierno oligárquico, en su crítica de la *Historia de Grecia* de Mitford (cf. la obra citada en nota a 364 *b*, págs. 302 y sigs.).

[90] Cf. Eurip. *Suppl.* 1109 y sigs.

[91] Hay un juego de palabras irreproductible en el uso de *géras* «vejez» y *géras* «honor, provecho».

—Como es natural que suceda —dije— a quien no *c*
sabe que no fue por ignorancia ni por inexperiencia de esta rama de la medicina por lo que Asclepio no la transmitió a sus descendientes, sino porque sabía que en toda ciudad bien regida le está destinada a cada ciudadano una ocupación a que ha de dedicarse forzosamente sin que nadie tenga tiempo para estar enfermo y cuidarse durante toda su vida. Lo que resulta gracioso es que nosotros nos demos cuenta de ello en cuanto se refiere a los artesanos y no, en cambio, cuando se trata de personas acaudaladas y que parecen ser felices.

—¿Cómo? —dijo.

XV. —Cuando está enfermo un carpintero —acla- *d*
ré—, pide al médico que le dé a beber una pócima que le haga vomitar la enfermedad o que le libere de ella mediante una evacuación por abajo [92], un cauterio o una incisión. Y si se le va con prescripciones de un largo régimen, aconsejándole que se cubra la cabeza con un gorrito de lana y haga otras cosas por el estilo, en seguida sale diciendo que no tiene tiempo para estar malo ni vale la pena vivir de ese modo, dedicado a la enfermedad y sin poder ocuparse del trabajo que le corresponde. Y luego manda a paseo al médico, se pone a *e*
hacer su vida corriente y, o se cura y vive en lo sucesivo atendiendo a sus cosas, o bien, si su cuerpo no puede soportar el mal, se muere y queda con ello libre de preocupaciones.

—En efecto —dijo—, he ahí el género de medicina que parece apropiado para un hombre de esa clase.

—¿Y eso no es acaso —dije— porque tiene que dedicarse a una ocupación sin ejercer la cual su vida no 407
valdría la pena de ser vivida? *a*

—Claro —dijo.

—En cambio, del rico podemos decir que no tiene a su cargo ninguna otra tarea tal que la renuncia forzosa a dedicarse a ella le hubiese de hacer intolerable la vida.

[92] Cf. Chaucer: *Ne upward purgative ne downward laxative.*

—Por lo menos no he oído de nadie que la tenga.

—¿No conoces lo que dijo Focílides —pregunté—, que, cuando uno tiene ya suficientes medios de vida, debe practicar la virtud? [93]

—Yo creo —dijo— que incluso antes de tenerlos.

—Pero no le objetemos nada a este respecto —dije—, sino informémonos nosotros de si ésta [94] debe ser la ocupación del rico, de tal modo que su vida no sea vida si
b no la practica, o bien si esa dedicación a las enfermedades, que impide que puedan atender a su oficio los carpinteros y demás artesanos, no se opone en nada al cumplimiento de la exhortación de Focílides.

—Sí se opone, por Zeus —exclamó—. Y hasta es posible que no haya nada que se oponga tanto a ello como el excesivo cuidado del cuerpo que va más allá de la simple gimnástica, pues constituye también un impedimento para la administración de la casa, el servicio militar y el desempeño de cualquier cargo sedentario en la ciudad.

—Y lo que es peor todavía, dificulta toda clase de
c estudios, reflexiones y meditaciones interiores, pues se teme constantemente sufrir jaquecas o vértigos y se cree hallar la causa de ellos en la filosofía; de manera que es un obstáculo para cualquier ejercicio y manifestación de la virtud, pues obliga a uno a pensar que está siempre enfermo y a atormentarse incesantemente, preocupado por su cuerpo.

—Es natural —dijo.

—¿Y no diremos que pensaría en esto Asclepio cuando dictó las reglas de la medicina para su aplicación a aquellos que, teniendo sus cuerpos sanos por natura-
d leza y en virtud de su régimen de vida, han contraído alguna enfermedad determinada, pero únicamente para estos seres y para los que gocen de esta constitución, a quienes, para no perjudicar a la comunidad, deja seguir

---

[93] Focílides, fr. 2 W. Algo semejante en Horacio, *Epist.* I 1, 53-54, *quaerenda pecunia primum est; uirtus post nummos.*

[94] Es decir, el practicar la virtud.

el régimen ordinario limitándose a librarles de sus males por medio de drogas y cisuras, mientras, en cambio, con respecto a las personas crónicamente minadas por males internos, no se consagra a prolongar y amargar su vida con un régimen de paulatinas evacuaciones e infusiones, de modo que el enfermo pueda engendrar descendientes que, como es natural, heredarán su constitución, sino al contrario, considera que quien no es capaz de vivir desempeñando las funciones que le son propias no debe e
recibir cuidados por ser una persona inútil tanto para sí mismo como para la sociedad? [95]

—¡Qué buen político fue, según tú, Asclepio! —exclamó.

—Claro que lo fue —dije—. ¿Y no ves cómo sus hijos, que tan excelentes guerreros demostraron ser frente a Troya, empleaban la medicina del modo que he 408
descrito? Recordarás que, cuando la herida que Pándaro a
infligió a Menelao,

«le chuparon la sangre y vertieron remedios
calmantes» [96],

pero no le prescribieron lo que había de beber o comer a continuación, como tampoco en el caso de Eurípilo, por considerar que, tratándose de hombres que, hasta que recibieron sus heridas, habían estado sanos y llevado una vida ordenada, bastarían las medicinas para sanarlos, aunque se diese la circunstancia de que en el b
mismo momento se hallasen bebiendo una mixtura como aquélla; pero de las personas constitucionalmente enfermizas o de costumbres desarregladas pensaban que, como la prolongación de su vida no había de reportar ventaja alguna a sí mismos ni a sus prójimos, no debía

[95] En un apotegma lacónico recogido por Plutarco (*Apophth. Lac.* 231 *a*) se dice que «el mejor médico es el que no pudre a los enfermos, sino los entierra cuanto antes».

[96] *Il.* IV. 218-219; el sujeto es Macaón solo, pero aquí Platón acomoda el pasaje a su texto de modo que forme un hexámetro.

aplicarse a estos seres el arte médico ni era posible atenderles aunque fuesen más ricos que el mismo Midas [97].

—¡Muy inteligentes los hijos de Asclepio —exclamó—, a juzgar por lo que dices!

XVI. —Como tenían que ser —respondí—. Sin embargo, los trágicos y Píndaro [98] cuentan, apartándose de nuestras normas, que Asclepio, hijo de Apolo, fue
c inducido por dinero a sanar a un hombre rico que estaba ya muriéndose, lo que le costó ser fulminado. Pero nosotros, de acuerdo con lo antes dicho, no les creeremos ambas afirmaciones. «Si era hijo de dios» objetaremos «no pudo ser codicioso. Y si lo era, no sería hijo de ningún dios».

—Muy bien está eso —dijo—. Pero ¿qué me dices de esto otro, Sócrates? ¿No es preciso que haya en la ciudad buenos médicos? Y éstos serán, me figuro yo,
d aquellos por cuyas manos hayan pasado más personas sanas y enfermas, del mismo modo que también son buenos jueces los que han tratado con más hombres de los más distintos modos de ser.

—En efecto —convine—, e incluso muy buenos. Pero ¿sabes a quiénes tengo por tales?

—¡Si tú me lo dices! —respondió.

—Voy a intentarlo —dije—. Aunque tú has unido en la pregunta dos cuestiones diferentes.

—¿Cómo? —preguntó.

—Los médicos más hábiles —respondí— serán aquellos que, además de tener bien aprendida su profesión, hayan estado desde niños en contacto con la mayor cantidad posible de cuerpos mal dotados físicamente, y, no gozando ellos de muy robusta constitución, hayan sufri-

[97] El frigio Midas era el prototipo de la riqueza para los griegos; cf. Tirt. fr. 12, 6 W.

[98] Esquilo, *Agam.* 1022 y sigs.; Eurípides, *Alc.* 3 y sigs.; Píndaro, P. III 55 y sigs.

do personalmente toda clase de enfermedades. Porque e
no es con el cuerpo, creo yo. con lo que cuidan de los
cuerpos —pues en ese caso no sería admisible que ellos
estuviesen o cayesen jamás enfermos—, sino con el
alma, que, si es o se hace mala, no se hallará en condi-
ciones de cuidar bien de nada.

—Exactamente —asintió.

—En cambio, amigo mío, el juez gobierna las almas
por medio del alma, a la cual no podemos exigir que se
haya formado desde la niñez en el trato y familiaridad 409
con otras almas malas ni que haya recorrido personal- a
mente toda la escala de las acciones criminales solamente
con el fin de que, basada en su propia experiencia, pue-
da conjeturar con sagacidad en lo tocante a los delitos
de los demás como el médico con respecto a las enfer-
medades corpóreas. Al contrario, es preciso que se haya
mantenido pura y alejada de todo ser vicioso durante
su juventud si se quiere que su propia honradez la capa-
cite para juzgar con criterio sano acerca de lo que es
justo. Razón por la cual las buenas personas parecen sim-
ples cuando jóvenes y se dejan engañar fácilmente por
los malos; es porque no tienen en sí mismos ningún b
modelo que les permita identificar a los seres perversos.

—En efecto —dijo—; eso es exactamente lo que les
suele pasar.

—Por eso —seguí— el buen juez no debe ser joven,
sino un anciano que, no por tenerla arraigada en su alma
como algo propio, sino por haberla observado durante
largo tiempo como cosa ajena en almas también ajenas,
haya aprendido tardíamente lo que es la injusticia y lle-
gado a conocer bien, por medio del estudio, pero no de
la experiencia personal, de qué clase de mal se trata. c

—¡Qué noble parece ser ese juez! —exclamó.

—¡Y qué bueno! —contestó—, que es lo que tú me
preguntabas. Porque quien tiene el alma buena es bueno.
En cambio, aquel otro hombre habilidoso y suspicaz que
ha cometido mil fechorías y se tiene a sí mismo por la-
dino e inteligente, en el comercio con sus iguales se

muestra hábil y cauto, ya que le basta para ello con mirar a los modelos que guarda en su interior. Mas cuando, por el contrario, se pone en relación con gentes mejores
d y de más edad que él[99], entonces se comporta estúpidamente, con su desconfianza extemporánea e incapacidad para comprender a los caracteres rectos, propia de quien no tiene en sí mismo ningún modelo de esa especie, y únicamente porque se encuentra más veces con los malos que con los buenos es por lo que tanto él como los demás lo tienen más bien por inteligente que por necio.

—Sí —dijo—, así sucede.

XVII. —Pues bien —continué—, no debemos buscar el juez bueno y sabio en esa persona, sino en la anteriormente descrita. Pues la maldad jamás podrá conocerse al mismo tiempo a sí misma y a la virtud y, en cambio, la virtud innata llegará, con los años y auxilia-
e da por la educación, a adquirir un conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad. En mi opinión será, pues, sabio el hombre virtuoso, pero no el malo.

—Lo mismo opino —dijo.

—¿No tendrás, pues, que establecer en la ciudad, junto con esa judicatura, un cuerpo médico de individuos como aquellos de que hablábamos, que cuiden de tus ciudadanos que tengan bien constituidos cuerpo y alma,
410 pero, en cuanto a los demás, dejen morir a aquellos cuya
a deficiencia radique en sus cuerpos o condenen a muerte ellos mismos a los que tengan un alma naturalmente mala e incorregible?

—Ciertamente —aprobó—, ésa es la mejor solución, tanto para los propios individuos como para la ciudad en general.

—Por lo que toca a tus jóvenes —continué—, es evidente que podrán no tener que recurrir a la justicia si practican aquella música sencilla de la que decíamos que engendraba templanza.

—Efectivamente —respondió.

[99] La alusión al proceso de Sócrates parece evidente.

—Y si el músico cultiva la gimnástica siguiendo los b
mismos pasos, ¿no podrá, si quiere, llegar a no necesitar para nada de la medicina más que en caso forzoso?

—Yo creo que sí.

—Pero, al ejercitarse en la gimnasia y realizar sus ejercicios, lo hará atendiendo al elemento fogoso de su naturaleza y con intención de estimularlo más bien que con vistas al mero vigor corporal; no como los atletas ordinarios, que enderezan sus trabajos y régimen alimenticio únicamente al logro de este último [100].

—Tienes mucha razón —apoyó.

—¿No es cierto, amigo Glaucón —continué—, que quienes establecieron una educación basada en la música y la gimnástica no lo hicieron, como creen algunos [101], c
con objeto de que una de ellas atendiera al cuerpo y otra al alma?

—¿Pues con qué otro fin? —preguntó.

—Es muy posible —dije— que tanto una como otra hayan sido establecidas con miras principalmente al cuidado del alma.

—¿Cómo?

—¿No has observado —pregunté— cómo tienen el carácter los que dedican su vida entera a la gimnástica sin tocar para nada la música? ¿Y cuantos hacen lo contrario?

—¿A qué te refieres? —dijo. d

—A la ferocidad y dureza en un caso o blandura y dulzura en el otro —aclaré.

—Sí, por cierto —exclamó—. Los que practican exclusivamente la gimnástica se vuelven más feroces de lo que sería menester y, en cambio, los dedicados únicamente a la música se ablandan más de lo decoroso [102].

—En efecto —dije—; esta ferocidad puede ser resultado de una fogosidad innata, que bien educada llegará

[100] Cf. Aristót. l. c. en nota a 404 *a*.

[101] Se ha pensado que «algunos» puede aludir a Isócrates, del cual cf. XV 180-185; pero esa obra tiene por fuerza que ser posterior al presente pasaje.

[102] Cf. *Tim.* 88 *c*.

a convertirse en valentía, pero, si se la deja aumentar más de lo debido, terminará, como es natural, en brutalidad y dureza [103].

—Tal creo —asintió.

e —¿Y qué? ¿No es, en cambio, patrimonio del carácter filosófico lo suave, que por una relajación excesiva se hace más blando de lo debido, aunque con buena educación no pasa de manso y amable?

—Así es.

—Pues bien, afirmábamos que era necesario que los guardianes reuniesen en su carácter ambas cualidades.

—Es necesario, sí.

—¿Y no lo será también que una y otra armonicen entre sí?

—¿Cómo no?

411 —¿El alma en que se dé esta armonía será sobria y
a valerosa a la vez?

—Sí.

—¿Y cobarde y grosera la que carezca de ella?

—Desde luego.

XVIII. —Pues bien, cuando alguien se da a la música y deja que le inunde el alma derramando por sus oídos, como por un canal, aquellas dulces, suaves y lastimeras armonías de que hablábamos hace poco y pasa su vida entera entre gorjeos y goces musicales, esta persona
b comienza por templar, como el fuego al hierro, la fogosidad que pueda albergar su espíritu y hacerla útil de dura e inservible. Pero si persiste y no cesa de entregarse a su hechizo, entonces ya no hará otra cosa que liquidar y ablandar ésta su fogosidad hasta que, derretida ya por

[103] «El ejercicio físico en los hombres de estudio debe ser moderado y breve, sin llegar jamás a la fase del cansancio... Los deportes violentos cuotidianos disminuyen rápidamente la aptitud para el trabajo intelectual. Llegada la noche, el cerebro, fatigado por las descargas motrices —que parecen absorber energías de todo el encéfalo—, cae sobre los libros con la inercia de un pisapapeles... Estos procesos explican por qué casi todos los jóvenes sobresalientes en los deportes y en la gimnasia (hay excepciones) son poco habladores y poseen pobre y rudo intelecto» (Ramón y Cajal, *Recuerdos de mi vida*, I 312).

completo, cortados, por así decirlo, los tendones del alma, la persona se transforma en un «feble guerrero» [104].

—Exactamente —dijo.

—Y si ha recibido —continué— un alma originaria y naturalmente privada de fogosidad, llegará muy pronto a ello. En cambio, si su índole es fogosa, al debilitarse su espíritu se vuelve inestable y propenso a excitarse o abatirse fácilmente y por los menores motivos. De fo- *c*
gosos se nos han vuelto, pues, coléricos o irascibles, siempre malhumorados.

—En efecto.

—Pero ¿qué ocurrirá si se dedica con asiduidad a la gimnástica y la buena vida sin acercarse siquiera a la filosofía ni a la música? ¿No le llenará al principio de arrogancia y coraje la plena conciencia de su bienestar físico y se hará más valiente de lo que antes era?

—Desde luego.

—Mas ¿y si no se dedica a ninguna otra cosa ni conserva el menor trato con las Musas? ¿No sucederá en- *d*
tonces que, al no tener acceso a ninguna clase de enseñanza o investigación ni poder participar en ninguna discusión o ejercicio musical, aquel deseo de aprender que pudiera por acaso existir en su alma se atrofiará y quedará como sordo y ciego por falta de algo que lo excite, fomente o libere de las sensaciones impuras?

—Sí —dijo.

—Por tanto, creo que el hombre así educado dará finalmente en odiador de las letras y de las Musas; no recurrirá jamás al lenguaje para persuadir, sino que intentará, como las alimañas, conseguirlo todo por la fuerza y brutalidad y vivirá, en fin, sumido en la más torpe *e*
ignorancia, apartado de todo cuanto signifique ritmo y gracia.

—Sí —dijo—, así es.

—Son, pues, estos dos principios los que, en mi opinión, podríamos considerar como causas de que la divini-

[104] Así se le llama a Menelao en *Il.* XVII 588; el propio Platón recuerda el mismo pasaje en *Conv.* 174 *c*.

dad haya otorgado a los hombres otras dos artes, la música y la gimnástica, no para el alma y el cuerpo, excepto de una manera secundaria, sino para la fogosidad y filosofía respectivamente, con el fin de que estos principios
412 lleguen, mediante tensiones o relajaciones, al punto ne-
a cesario de mutua armonía.

—Sí, así me parece a mí —convino.

—Por consiguiente, el que mejor sepa combinar gimnástica y música y aplicarlas a su alma con arreglo a la más justa proporción, ése será el hombre a quien podamos considerar como el más perfecto y armonioso músico con mucha más razón que a quien no hace otra cosa que armonizar entre sí las cuerdas de un instrumento.

—Es probable, ¡oh, Sócrates! —dijo.

—¿Entonces, Glaucón, no será necesario, si hemos de evitar que fracase su constitución, que rija constantemente nuestra ciudad un gobernante de tales condiciones?
b —Claro que será preciso y más que ninguna otra cosa.

XIX. —Pues ya tenemos ahí las normas generales de la instrucción y educación. En efecto, ¿para qué entretenernos con las danzas de nuestra gente, las cacerías con perros o sin ellos o los concursos gimnásticos e hípicos? Porque resulta casi de todo punto evidente la necesidad de que todo esto se ajuste a las normas de nuestro plan y no será difícil acomodarlo a ellas.

—No —dijo—, probablemente no será difícil.

—Bien —concluí—. Y después de esto, ¿qué tenemos que definir? ¿No hablaremos de cuáles de los ciudadanos han de gobernar o ser gobernados?
c —¿Por qué no?

—¿Es, pues, evidente que los gobernantes deben ser más viejos y más jóvenes los gobernados?

—Evidente.

—¿Y que tienen que gobernar los mejores de entre ellos?

—También.

—¿Los mejores labradores no son los mejor dotados para la agricultura?

—Sí.

—Entonces, puesto que los jefes han de ser los mejores de entre los guardianes, ¿no deberán ser también los más aptos para guardar una ciudad?

—Sí.

—¿No se requerirán, pues, para esta misión personas sensatas, influyentes y que se preocupen además por la comunidad?

—Así es. d

—Ahora bien, cada cual suele preocuparse más que por nada por aquello que es objeto de su amor.

—Forzosamente.

—Y lo que uno más ama es aquello para lo cual se tiene por conveniente lo que lo es para uno mismo y lo que, si prospera, cree el amante prosperar él también, y si no, lo contrario.

—Cierto —dijo.

—Habrá, pues, que elegir entre todos los guardianes a los hombres que, examinada su conducta a lo largo de toda su vida, nos parezcan más inclinados a ocuparse con todo celo en lo que juzguen útil para la ciudad y e que se nieguen en absoluto a realizar aquello que no lo sea.

—Ciertamente, son los más apropiados —dijo.

—Creo, pues, que es menester vigilarles en todas las edades de su vida para comprobar si se mantienen siempre en esta convicción y no hay seducción ni violencia capaz de hacerles olvidar y echar por la borda su idea de que es necesario hacer lo que más conveniente resulte para la ciudad.

—Pero ¿qué quieres decir con «echar por la borda»? —preguntó.

—Voy a explicártelo —contesté—. A mí me parece que una opinión puede salir de nuestro espíritu con nuestro asenso o sin él; con él, cuando, siendo falsa, sale 413 uno de su engaño, y sin él, siempre que se trate de una a opinión verdadera.

—El primer caso —dijo— lo comprendo bien, pero el segundo necesito que me lo aclares.

—¿Pues qué? ¿No piensas tú también —seguí preguntando— que los hombres son privados de las cosas buenas involuntariamente y de las malas voluntariamente? ¿Y no es malo el ser engañado con respecto a la verdad y bueno el hallarse en posesión de ella? ¿O es que no crees que pensar que las cosas son como son es poseer la verdad?

—Sí —dijo—. Dices bien y creo que es a pesar suyo como se ven privados los hombres de las opiniones rectas.

b —¿Y esto no les ocurre cuando les roban, seducen o fuerzan?

—Tampoco esto —dijo— lo entiendo bien.

—Es que me parece que hablo en estilo trágico —aclaré—. Digo que son robados aquellos que son disuadidos o se olvidan, porque a estos últimos les priva de su opinión, sin que lo adviertan, el tiempo, y a los primeros, las palabras. ¿Lo comprendes ahora?

—Sí.

—En cuanto a los forzados, me refiero a aquellos a quienes les hace cambiar de opinión un dolor o una pena.

—También esto lo entiendo —dijo—. Bien hablas.

—Y, por último, tú mismo podrías decir, creo yo,
c que los seducidos son quienes cambian de criterio atraídos por el placer e influidos por algún temor.

—Parece, pues —dijo—, que seduce todo cuanto engaña.

XX. —Pues bien, como decía hace un momento, hay que investigar quiénes son los mejores guardianes de la convicción, que en ellos reside, de que hay que hacer en todo momento aquello que crean más ventajoso para la república. Hay que vigilarlos, por tanto, desde su niñez, encargándoles las tareas en que con más facilidad esté uno expuesto a olvidar ese principio o dejarse enga-
d ñar, y luego elegiremos al que tenga memoria y sea más difícil de embaucar y desecharemos al que no. ¿No te parece?

—Sí.

—Y habrá también que imponerles trabajos, dolores y pruebas en que podamos observarles del mismo modo.

—Exacto —asintió.

—Pero ¿no será preciso —seguí— instituir una tercera prueba de otra especie, una prueba de seducción, y observar su conducta en ella? [105] Lo mismo que se lleva a los potros adonde hay ruidos y barullo con el fin de comprobar si son espantadizos, igualmente hay que enfrentar a nuestros hombres, cuando son jóvenes, con cosas que provoquen temor y luego introducirlos en los placeres. *e*
Con ello los probaremos mucho mejor que al oro con el fuego y comprobaremos si el examinado se muestra incorruptible y decente en todas las situaciones, buen guardián de sí mismo y de la música que ha aprendido, y si se comporta siempre con arreglo a las leyes del ritmo y la armonía; si es, en fin, como debe ser el hombre más útil tanto para sí mismo como para la ciudad. Y al que, examinado una y otra vez, de niño, de muchacho y en su edad viril, salga airoso de la prueba, hay que instaurarlo 414
como gobernante y guardián de la ciudad, concederle en *a*
vida dignidades y, una vez difunto, honrar sus despojos con los más solemnes funerales y su memoria con monumentos; pero al que no sea así hay que desecharlo. Tal me parece, Glaucón —concluí—, que debe ser el sistema de selección y designación de gobernantes y guardianes; esto hablando en líneas generales y prescindiendo de pormenores.

—También yo —dijo— opino lo mismo.

—¿Y no tendríamos realmente toda la razón si lla- *b*
másemos a éstos guardianes perfectos, encargados de que los enemigos de fuera no puedan y los amigos de dentro no quieran hacer mal, y que, en cambio, a los jóvenes a quienes hace poco llamábamos guardianes les cali-

[105] Hay tres clases de pruebas: de *klopé*, para ver si el educando se olvida o se deja robar la opinión, es decir, se deja engañar, v. gr., por sofistas y demagogos. De *bía* para ver si resiste a la violencia. Y de *goeteía* para ver si se deja encantar por el placer o asustar por el miedo.

ficásemos de auxiliares [106] y ejecutores de las decisiones de los jefes?

—Eso creo —dijo.

XXI. —¿Cómo nos las arreglaríamos ahora —seguí— para inventar una noble mentira de aquellas bene-
c ficiosas de que antes hablábamos [107] y convencer con ella ante todo a los mismos jefes y si no a los restantes ciudadanos?

—¿A qué te refieres? —preguntó.

—No se trata de nada nuevo —dije—, sino de un caso fenicio [108], ocurrido ya muchas veces en otros tiempos, según narran los poetas y han hecho creer a la gente, pero que nunca pasó en nuestros días ni pienso que pueda pasar; es algo que requiere grandes dotes de persuasión para hacerlo creíble.

—Me parece —dijo— que no te atreves a relatarlo.

—Ya verás cuando lo cuente —repliqué— cómo tengo razones para no atreverme.

—Habla —dijo— y no temas.

d —Voy, pues, a hablar, aunque no sé cómo ni con qué palabras osaré hacerlo, ni cómo he de intentar persuadir, ante todo a los mismos gobernantes y a los estrategos, y luego a la ciudad entera, de modo que crean que toda esa educación e instrucción que les dábamos no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad permanecieron durante todo el tiempo bajo tierra, moldeándose y creciendo allá dentro de sus cuer-
e pos mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que, una vez que todo estuvo perfectamente acabado, la tierra, su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse de la ciudad en que moran como de

[106] De aquí en adelante el término *epikouroi* se usa sólo para los auxiliares: *phylakes* sigue siendo vocablo general aplicado indistintamente a *árchontes* y *epikouroi*.

[107] 389 *b*.

[108] Es decir, una historia semejante a la del fenicio Cadmo, que sembró en Tebas los dientes del dragón, de donde brotaron los *Spartoi*.

quien es su madre y nodriza [109] y defenderla si alguien marcha contra ella y tener a los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra.

—No te faltaban razones —dijo— para vacilar tanto antes de contar tu mentira.

—Era muy natural —hice notar—. Pero escucha ahora el resto del mito. «Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad —les diremos siguiendo con la fábula—; pero, al formaros los dioses, hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados para mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata, en la de los auxiliares, y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos [110]. Como todos procedéis del mismo origen, aunque generalmente ocurra que cada clase de ciudadanos engendre hijos semejantes a ellos, puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro o un hijo de oro de un padre de plata o que se produzca cualquier otra combinación semejante entre las demás clases. Pues bien, el primero y principal mandato que tiene impuesto la divinidad sobre los magistrados ordena que, de todas las cosas en que deben comportarse como buenos guardianes, no haya ninguna a que dediquen mayor atención que a las combinaciones de metales de que están compuestas las almas de los niños. Y si uno de éstos, aunque sea su propio hijo, tiene en la suya parte de bronce o hierro, el gobernante debe estimar su naturaleza en lo que realmente vale y relegarle, sin la más mínima conmiseración, a la clase de los artesanos y labradores. O al contrario, si nace de éstos un vástago que contenga oro o plata, debe apreciar también su valor y educarlo como guardián en el primer caso o como auxiliar en el segundo, pues, según un oráculo, la ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o el de bronce». He aquí la fábula. ¿Puedes sugerirme algún procedimiento para que se la crean? 415 a b c

[109] Cf. Esquilo, *Sept.* 16 y 416.

[110] El pasaje está inspirado en Hesíodo, *Op.* 109-201, como reconoce el propio Platón en 546 *e*.

d —Ninguno —respondió—, al menos por lo que toca a esta primera generación. Pero sí podrían llegar a admitirla sus hijos, los sucesores de éstos y los demás hombres del futuro [111].

—Pues bien —dije—, bastaría esto sólo para que se cuidasen mejor de la ciudad y de sus conciudadanos; pues me parece que me doy cuenta de lo que quieres decir. XXII. Pero ahora dejemos que nuestro mito vaya adonde lo lleve la voz popular y nosotros armemos a nuestros terrígenas y conduzcámoslos luego bajo la dirección de sus jefes. Una vez llegados, que consideren cuál es el lugar de la ciudad más apropiado para acampar en él: una base apta para someter desde ella a los con-
e ciudadanos, si hay entre ellos quien se niegue a obedecer a las leyes, y defenderse contra aquellos enemigos que puedan venir de fuera como lobos que atacan un rebaño. Y una vez hayan ya acampado y ofrecido sacrificios a quienes convenga, dispónganse a acostarse. ¿No es así?

—Sí —respondió.

—Pues bien, ¿no lo harán en un lugar que les ofrezca abrigo en invierno y resguardo en verano?

—¿Cómo no? Porque me parece que hablas de habitaciones —dijo.

—Sí —dije—, y precisamente de habitaciones para soldados, no para negociantes.

416 —Pero ¿qué diferencia crees que existe entre unas
a y otras? —preguntó.

—Intentaré explicártelo —respondí—. No creo que para un pastor pueda haber nada más peligroso y humillante que dar a sus perros, guardianes del ganado, una tal crianza y educación que la indisciplina, el hambre o cualquier mal vicio pueda inducirles a atacar ellos mismos a los rebaños y parecer así, más bien que canes, lobos.

—Sería terrible —convino—. ¿Cómo no iba a serlo?

b —¿No habrá, pues, que celar con todo empeño para

111 Cf. *Leg.* 663 *e*- 664 *a*. Una crítica de Aristóteles, en *Pol.* 1264 *b* 6 y sigs.

que los auxiliares no nos hagan lo mismo con los ciudadanos y, abusando de su poder, se asemejen más a salvajes tiranos que a aliados amistosos?

—Sí, hay que vigilar —dijo.

—¿Y no contaríamos con la mejor garantía a este respecto si supiéramos que estaban realmente bien educados?

—¡Pero si ya lo están! —exclamó.

Entonces dije yo: —Eso no podemos sostenerlo con demasiada seguridad, querido Glaucón. Pero sí lo que decíamos hace un instante, que es imprescindible que reciban la debida educación, cualquiera que ésta sea, *c* si queremos que tengan lo que más les puede ayudar a ser mansos consigo mismos y con aquellos a quienes guardan.

—Tienes mucha razón —dijo.

—Pues bien, con respecto a esta educación, cualquiera que tenga sentido común defenderá la necesidad de que dispongan de viviendas y enseres tales que no les impidan ser todo lo buenos guardianes que puedan ni les impulsen a hacer mal a los restantes ciudadanos. *d*

—Y lo dirá con razón.

—Considera, pues —dije yo—, si es el siguiente el régimen de vida y habitación que deben seguir para ser así. Ante todo nadie poseerá casa propia excepto en caso de absoluta necesidad. En segundo lugar nadie tendrá tampoco ninguna habitación ni despensa donde no pueda entrar todo el que quiera. En cuanto a víveres, recibirán de los demás ciudadanos, como retribución por su guarda, los que puedan necesitar unos guerreros fuertes, sobrios y valerosos, fijada su cuantía con tal exactitud que tengan suficiente para el año, pero sin que les sobre nada. Vivirán en común, asistiendo regularmente a las comidas colectivas como si estuviesen en campaña. Por lo que toca al oro y plata, se les dirá que ya han puesto los dioses en sus almas, y para siempre, divinas porciones de estos metales, y por tanto para nada necesitan de los terrestres ni es lícito que contaminen el don recibido aliando con la posesión del oro de la tierra, que tantos

crímenes ha provocado en forma de moneda corriente,
417 el oro puro que en ellos hay. Serán, pues, ellos los únicos
a ciudadanos a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata [112] ni entrar bajo el techo que cubra estos metales ni llevarlos sobre sí ni beber en recipiente fabricado con ellos. Si así proceden, se salvarán ellos y salvarán a la ciudad; pero si adquieren tierras propias, casas y dinero, se convertirán de guardianes en administra-
b dores y labriegos y de amigos de sus conciudadanos en odiosos déspotas. Pasarán su vida entera aborreciendo y siendo aborrecidos, conspirando y siendo objeto de conspiraciones, temiendo, en fin, mucho más y con más frecuencia a los enemigos de dentro que a los de fuera; y así correrán en derechura al abismo tanto ellos como la ciudad. ¿Bastan, pues, todas estas razones —terminé— para que convengamos en la precisión de un tal régimen para el alojamiento y demás necesidades de los guardianes, y lo establecemos como digo, o no?

—Desde luego —asintió Glaucón.

[112] Las comidas en común y la prohibición de los metales preciosos son rasgos tomados de la constitución espartana.

IV

I. Y Adimanto, interrumpiendo, dijo: —¿Y qué 419
dirías en tu defensa, Sócrates, si alguien te objetara que *a*
no haces nada felices a esos hombres, y ello ciertamente por su culpa, pues, siendo la ciudad verdaderamente suya, no gozan bien alguno de ella, como otros [1] que adquieren campos y se construyen casas bellas y espaciosas y se hacen con el ajuar acomodado a tales casas y ofrecen a los dioses sacrificios por su propia cuenta, albergan a los forasteros y además, como tú decías, granjean oro y plata y todo aquello que deben tener los que han de ser felices? Éstos, en cambio —agregaría el objetante—, parece que están en la ciudad ni más ni menos que como auxiliares a sueldo, sin hacer otra cosa que guardarla.

[1] Por «otros» se han de entender verosímilmente los guardianes o jefes de las otras ciudades. La posición de Adimanto al objetar a Sócrates es la misma que adoptó Trasímaco, aunque con formas menos cínicas y apasionadas: representa el punto de vista del egoísmo privado frente a la *fides socialis*.

420 —Sí —dije yo—, y esto sólo por el sustento, sin per-
a cibir sobre él salario alguno como los demás [2], de modo que, aunque quieran salir privadamente fuera de la ciudad, no les sea posible, ni tampoco pagar cortesanas ni gastar en ninguna otra cosa de aquellas en que gastan los que son tenidos por dichosos. Estos y otros muchos particulares has dejado fuera de tu acusación.

—Pues bien —contestó—, dalos también por incluidos en ella.

b —¿Y dices que cómo habríamos de hacer nuestra defensa?

—Sí.

—Pues siguiendo el camino emprendido —repliqué yo—, encontraríamos, creo, lo que habría que decir. Y diremos que no sería extraño que también éstos, aun de ese modo, fueran felicísimos [3]; pero que, como quiera que sea, nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda [4]; porque pensábamos [5] que en una ciudad tal encontraríamos más que en otra alguna la justicia, así como la injusticia en aquella en que se vive peor, y que, al reco-
c cer esto, podríamos resolver sobre lo que hace tiempo venimos investigando. Ahora, pues, formamos la ciudad feliz, en nuestra opinión, no ya estableciendo diferencias y otorgando la dicha en ella sólo a unos cuantos, sino

---

[2] Con ello se rectifica lo de Adimanto, «como auxiliares a sueldo»; Sócrates encarece que ni sueldo han de percibir siquiera.

[3] Platón se refiere a la felicidad tal como él la concibe, no en su concepto común: los guardianes pueden ser felices simplemente porque realizan la función a que están destinados por naturaleza (cf. 352-3).

[4] Principio de solidaridad social muy repetido en la literatura griega: «la dicha yo ver de mi pueblo prefiero a su ruina», dice Agamenón (*Il.* I 117) cuando se resigna a entregar a su amada Criseida; Sófocles por boca de Creonte (*Ant.* 189-190) y Tucídides por boca de Pericles (II 60, 2) ponen el bien de la ciudad como fundamento del bien privado; cf. también Jenof. *Mem.* III 7, 9. Por las condiciones de la vida antigua, la dependencia en que la salud de cada ciudadano estaba de la salud pública se hacía más sensible que entre nosotros.

[5] Cf. 369 *a*.

dándola a la ciudad entera; y luego examinaremos la contraria a ésta [6]. Lo dicho es, pues, como si, al pintar nosotros una estatua, se acercase alguien a censurarla diciendo que no aplicábamos los más bellos tintes a lo más hermoso de la figura, porque, en efecto, los ojos, que es lo más hermoso, no habían quedado teñidos de púrpura, sino de negro; razonable parecería nuestra réplica al de- *d*
cirle: «No pienses, varón singular, que hemos de pintar los ojos tan hermosamente que no parezcan ojos, ni tampoco las otras partes del cuerpo; fíjate sólo en si, dando a cada parte lo que le es propio, hacemos hermoso el conjunto [7]. Y así, no me obligues a poner en los guardianes tal felicidad que haga de ellos cualquier cosa antes que guardianes. Sabemos, en efecto, el modo de vestir *e*
hasta a los labriegos con mantos de púrpura, ceñirlos de oro y encargarles que no labren la tierra como no sea por placer; y el de tender a los alfareros en fila [8] a que, dando de lado al torno, beban y se banqueteen junto al fuego para hacer cerámica sólo cuando les venga en gana; y el de hacer felices igualmente a todos los demás de la ciudad para que toda ella resulte feliz. Pero no nos requieras a hacer nada de ello; porque, si te hiciéramos caso, ni el labriego sería labriego ni el alfarero alfarero 421
ni aparecería nadie en conformidad con ninguno de aque- *a*
llos tipos de hombres que componen la ciudad. Y aun de los otros habría menos que decir, porque, si los zapateros se hacen malos, se corrompen y fingen ser lo que no son, ello no es ningún peligro para la comunidad; pero los guardianes de las leyes y de la ciudad que no sean

---

[6] Las formas degeneradas del Estado y especialmente la peor de todas, la tiranía (libros VIII y IX).

[7] Las palabras de Platón confirman la moderna tesis de que las esculturas griegas, aun las de la mejor época, estaban pintadas, por lo menos en parte.

[8] Según algunos entienden la expresión, «de izquierda a derecha». El pormenor conviene a la posición de los banquetes, donde cada comensal ocupaba un lugar más bajo que su vecino de la derecha; y éste era el orden en que circulaba el vino. Notorio es el aire de parodia y la incongruencia de estas imaginaciones.

tales en realidad, sino sólo en apariencia, bien ves que arruinan la misma ciudad de arriba abajo, de igual modo que son los únicos que tienen en sus manos la oportuni-
b dad de hacerla feliz y de buena vivienda». Así, pues, nosotros establecemos auténticos guardianes y no en manera alguna enemigos de la ciudad; y el que propone aquello otro de los labriegos y los que se banquetean a su placer, no ya como en una ciudad, sino como en una gran fiesta, ése no habla de ciudad, sino de cualquier otra cosa. Tenemos, pues, que examinar si hemos de establecer los guardianes mirando a que ellos mismos consigan la mayor felicidad posible o si, con la vista puesta en la ciudad entera, se ha de considerar el modo de que
c ésta la alcance y obligar y persuadir a los auxiliares y guardianes a que sean perfectos operarios de su propio trabajo, y ni más ni menos a los demás; de suerte que, prosperando con ello la ciudad en su conjunto y viviéndose bien en ella, se deje a cada clase de gentes que tome la parte de felicidad que la naturaleza les procure [9].

II. —En verdad creo —dijo él— que hablas con acierto.

—¿Y acaso —dije— te parecerá que tengo razón en otro asunto que corre parejas con éste?

—¿De qué se trata?

d —Examina si estas otras cosas no corrompen a los demás trabajadores hasta el punto de ocasionar su perversión.

—¿Y cuáles son ellas?

—La riqueza —contesté— y la indigencia.

—¿Y cómo?

—Como voy a decirte. ¿Crees tú que un alfarero que se hace rico va a querer dedicarse de aquí en adelante a su oficio?

—De ningún modo —replicó.

---

[9] Platón vuelve a la consideración de la función específica, que tanta parte tiene en su argumentación; cf. nota a 355 *d*.

—¿No se hará más holgazán y negligente de lo que era?

—Mucho más.

—¿Vendrá, pues, a ser peor alfarero?

—También —dijo—. Mucho peor.

—Y, por otra parte, si por la indigencia no puede procurarse herramientas o alguna otra cosa necesaria a su arte, hará peor sus obras, y a sus hijos o a otros a quienes enseñe, los enseñará a ser malos artesanos. e

—¿Cómo no?

—Por consiguiente, tanto con la riqueza como con la indigencia resultan peores los productos de las artes y peores también los que las practican.

—Así parece.

—Hemos encontrado, pues, por lo visto, dos cosas a que deben atender nuestros guardianes vigilando para que no se les metan en la ciudad sin que ellos se den cuenta.

—¿Qué cosas son?

—La riqueza —dije— y la indigencia; ya que la una 422
trae la molicie, la ociosidad y el prurito de novedades, y a
la otra, este mismo prurito y, a más, la vileza y el mal obrar [10].

—Conforme en todo —dijo—; pero considera, Sócrates, cómo nuestra ciudad, sin estar en posesión de riqueza, se hallará capaz de hacer la guerra, sobre todo cuan-

---

[10] Sobre los males de la riqueza habla Platón más de una vez en este mismo tratado y en otros; compárese Aristófanes (*Plut.* 507-597), donde la Pobreza expone a Crémilo y Blepsidemo la inercia universal que produciría la riqueza repartida entre todos y los estímulos con que la Pobreza misma mueve a trabajar a los hombres. Menos común, pero no menos fundada, es la apreciación que hace aquí Platón de los males de la falta absoluta de bienes. La misma Pobreza de Aristófanes protesta de que se la confunda con la indigencia y con la mendiguez (*ibid.* 552-554): «la existencia del mendigo —dice— consiste en vivir sin tener nada; la del pobre en vivir economizando y atento a sus trabajos y en que no le sobre nada sin que nada le falte». Ni dejaron de notar los historiadores antiguos los males que traen al Estado las gentes carentes de todo recurso (Salust. *Cat.* XXXVII 3).

do se vea forzada a pelear con otra ciudad grande y rica.

—Está claro —dije— que contra una sola le será más
b difícil; pero más fácil si pelea contra dos de tales ciudades [11].

—¿Cómo dices? —preguntó.

—Primeramente —dije—, si hay que luchar, ¿no lucharán contra hombres ricos siendo ellos atletas en la guerra?

—Sí por cierto —replicó.

—Y bien, Adimanto —pregunté—; un solo púgil preparado lo mejor posible en su oficio, ¿no te parece que puede luchar fácilmente con otros dos que no sean púgiles, pero sí ricos y grasos?

—Quizá no —contestó— con los dos a un tiempo.

—¿Y si le fuera posible —observé— emprender la huida y golpear, dando cara de nuevo, a cada uno de
c los que sucesivamente le fueran alcanzando [12], y si hiciera todo esto bajo el ardor del sol? ¿No podría el tal habérselas aun con más de dos de aquellos otros?

—Sin duda —dijo—, no sería nada extraño.

—¿Y no crees tú que a los ricos se les alcanza por conocimiento y práctica más de pugilato que de guerra?

—Lo creo —contestó.

—Por lo tanto, nuestros atletas podrán luchar probablemente con un número de enemigos doble y triple que el suyo.

—Lo concedo —dijo—, porque, en efecto, me parece que llevas razón.

d —¿Y qué sucedería si, enviando una embajada a una de aquellas otras dos ciudades, dijeran, como era verdad: «Nosotros no queremos para nada el oro ni la plata ni nos es lícito servirnos de ellos como os lo es a vosotros; luchad, pues, a nuestro lado y quedaos con lo de los contrarios»? ¿Piensas que habría quienes, al oír esto,

[11] Paradoja intencionada para llamar la atención sobre lo que va a exponer.

[12] Es la estratagema que resolvió el combate entre Horacios y Curiacios (Tito Livio, I 25).

eligieran el combatir contra unos perros duros y magros en vez de aliarse con ellos contra unos carneros mantecosos y tiernos?

—No creo que los hubiera —dijo; pero, si se juntan en una sola ciudad las riquezas de las otras, mira no haya peligro para la que carece de ellas. e

—Eres un bendito —dije— si crees que se debe llamar ciudad a otra que no sea tal como la que nosotros formamos.

—¿Y por qué? —preguntó.

—A las otras —repliqué— hay que acrecerles el nombre; porque cada una de ellas no es una sola ciudad, sino muchas, como las de los jugadores [13]. Dos, en el mejor caso, enemiga la una de la otra: la de los pobres y la de los ricos. Y en cada una de ellas hay muchísimas, 423
a las cuales, si las tratas como a una sola, lo errarás a
todo, pero, si te aprovechas de su diversidad entregando a los unos los bienes, las fuerzas y aun las personas de los otros, te hallarás siempre con muchos aliados y pocos enemigos. Y mientras tu ciudad se administre juiciosamente en la disposición que queda dicha, será muy grande, no digo ya por su fama, sino en realidad de verdad, aunque no cuente más que con un millar de combatientes; y difícilmente hallarás otra tan grande ni entre los griegos ni entre los bárbaros, aunque muchas parez- b
can ser varias veces más grandes que ella. ¿O tal vez opinas de otro modo?

—No, por Zeus —dijo.

III. —De modo —proseguí— que éste será para nuestros gobernantes el mejor límite al desarrollo que han de dar a la ciudad y al territorio que, conforme a este desarrollo, han de asignarle dejando fuera lo demás.

—¿Qué límite? —dijo.

[13] Parece que se trata de un juego llamado de las ciudades, en que cada casilla del tablero recibía el nombre de «ciudad», e igualmente el conjunto de las que correspondían a cada uno de los dos jugadores y el tablero entero. Sin duda corría entre los jugadores algún proverbio en que se fundían los varios sentidos de la palabra.

—Creo que el siguiente —dije—: mientras su crecimiento permita que siga siendo una sola ciudad, acrecerla; pero no pasar de ahí.

c —Perfectamente —dijo.

—Y así, haremos también otra prescripción a los guardianes: que atiendan por todos los medios a que la ciudad no sea pequeña ni parezca grande [14], sino sea suficiente en su unidad.

—¡Ligera prescripción, la que les hacemos! —dijo.

—Y aún más ligera —continué—, esta otra [15], que ya recordamos antes cuando decíamos que, en caso de tener los guardianes algún descendiente de poca valía, han de despedirlo y mandarlo con los demás ciudadanos, y que

d si a estos últimos les nace algún retoño de provecho ha de ir con los guardianes. Con esto se quiere mostrar que, aun entre los demás de la ciudad, cada uno debe ser puesto a un trabajo, que ha de ser aquel para el que esté dotado; de modo que, atendiendo a una sola cosa, conserve él también su unidad y no se divida, y así la ciudad entera resulte una sola y no muchas.

—¡Bien por cierto —dijo—, más insignificante es eso que lo otro!

—En verdad —dije— parecerá, buen Adimanto, que

e estas prescripciones son muchas y de peso; pero todas son realmente de poca importancia con tal de que guarden aquella única gran cosa del proverbio [16] o más bien, en vez de grande, suficiente.

---

[14] Se ha hablado de una ciudad que, aun siendo pequeña por territorio y habitantes, es grande por su condición. Otras ciudades parecen grandes y no lo son realmente, quizá a causa de esta misma grandeza meramente externa: hay que huir, pues, de la pequeñez real y de la grandeza aparente. La concepción antigua de la ciudad lleva consigo el que todos los ciudadanos se conozcan entre sí; en la mente de Platón y de sus contemporáneos nuestras grandes aglomeraciones urbanas no podrían haber sido consideradas como auténticas ciudades.

[15] Sócrates prolonga la ironía de su interlocutor; en lo que sigue recobra la seriedad del tono. Se refiere a 415 *b-c*.

[16] Algunos creen que aquí hay alusión al proverbio griego citado por Arquíloco (fr. 201 W., cf. nota a 365 *c*) y el pseudohomérico *Margites* (fr. 5 W.): «la zorra sabe muchas cosas, pero el erizo una sola grande».

—¿Y cuál es ella? —preguntó.

—La educación y la crianza [17] —contesté—; porque, si con una buena educación llegan a ser hombres discretos, percibirán fácilmente todas estas cosas y aun muchas más que ahora pasamos por alto, como lo de que la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos deben, conforme al proverbio, ser todos comunes 424 *a*
entre amigos en el mayor grado posible [18].

[17] Platón piensa aquí en la educación tal como va a tratarla en los libros VI y VII más que en lo que lleva dicho acerca de ella.

[18] Es la primera mención de la comunidad de mujeres e hijos, asuntos que plantea cuestiones cronológicas en torno a la composición de *La república*. Entre la comedia aristofánica *Las asambleístas*, representada en uno de los años 393 a 390, y la parte del diálogo referente a esta comunidad existen tales y tan importantes coincidencias, que hacen pensar en una cierta relación entre una y otra que puede enjuiciarse de varias maneras: 1.ª Ambas obras son totalmente independientes, lo cual es improbable. 2.ª Las dos han extraído sus materiales de una fuente común, de la cual no hay el menor testimonio. 3.ª Lo más indicado sería pensar que Aristófanes parodia en su obra la organización del libro V, pero ningún dato nos lo ofrece como anterior a la comedia. 4.ª Aun siendo la *República* entera posterior a ella, Platón no se ha abstenido de defender seriamente algo que ya había sido expuesto en broma por Aristófanes, y éste por su parte satiriza ideas y teorías que conocían perfectamente desde hacía tiempo todos los intelectuales griegos (cf., p. ej., el *Protesilao* de Eurípides, fr. 653 N.). La tesis es sumamente inverosímil aunque no carezca de defensores. 5.ª Lo que parodia Aristófanes es tan sólo la no muy explícita frase de IV 424 *a* («la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos deben, conforme al proverbio, ser comunes entre amigos en el mayor grado posible»), que conoce por haberse divulgado los libros I-IV antes que los restantes. Más tarde Platón contestó en el V a gran parte de las alusiones del comediógrafo. A nosotros la expresión nos parece demasiado insignificante como para haber dado lugar a una sátira tan extensa. 6.ª Aristófanes parodia no sólo dicha frase, sino también los tópicos políticos a que arriba se ha aludido. La tesis es en sí algo más verosímil, pero nosotros preferimos suponer que Aristófanes conocía en lo esencial el libro V y que su parodia se extiende a la mayor parte de las ideas de dicho libro que había llegado a su conocimiento no porque, como opinan los corizontes, existiera una primera edición en que el futuro libro V se hallara en germen, sino porque no sólo I-IV, sino también algunas partes de V y aun de los libros siguientes andaban ya, por uno u otro procedimiento, en manos y en boca de la gente. Esto no excluye el que Platón haya introducido en su texto definitivo algunas alusiones a Aristófanes; por ejemplo, la admonición (452 *b*) contra «las chanzas de los gracio-

—Y sería lo mejor —dijo él.

—Y aún más —dije—: una vez que el Estado toma impulso favorable, va creciendo a manera de un círculo [19]; porque, manteniéndose la buena crianza y educación, producen buenas índoles, y éstas, a su vez, imbuidas de tal educación, se hacen, tanto en las otras cosas como en lo relativo a la procreación, mejores que las que
b les han precedido, igual que sucede en los demás animales.

—Es natural —dijo.

—Para decirlo, pues, brevemente: los que cuidan de la ciudad han de esforzarse para que esto de la educación no se corrompa sin darse ellos cuenta, sino que en todo han de vigilarlo, de modo que no haya innovaciones contra lo prescrito ni en la gimnasia ni en la música; antes bien, deben vigilar lo más posible y sentir miedo
c si alguno dice

---

sos»; o el pasaje (461 *d*) en que da normas preventivas contra el incesto que evitarán que pueda decirse, como la comedia en el verso 1042, «así la tierra entera vais a llenar de Edipos»; o bien aquel otro (465 *a-b*) en que se responde a la objeción de los versos 638-639: «Y, siendo así, al no saber nadie quién fue su padre, los mozos irán por ahí alegremente buscando vejetes para estrangularles. ¡Si hoy se hace a pesar de que todos lo saben!» Preciso es pensar que Platón unió al presunto *Trasímaco* los libros II y III y el principio del IV, hasta 427 *c*, sección que se haría pública poco antes del 390; pero, como el filósofo había ya meditado, e incluso redactado en parte, el desarrollo ulterior al menos del V, éste llegó por uno u otro medio a conocimiento de Aristófanes. Así quedaría la obra cuando Platón marchó por primera vez a Grecia; y lo conocido produjo oposición. Jenofonte (cf. Aulo Gelio, *Noct. Att.* XIV 3) compuso su *Ciropedia* como respuesta a la audacia platónica, Aristófanes hizo objeto al pensador de sus burlas e Isócrates, entre el 390 y el 385, tomó ideas de Platón en su *Busiris* (XI), que describe la magnífica organización dada a su país por el fabuloso rey de Egipto en términos que recuerdan al sistema político de esta obra y en cuyo párrafo 17 se cita a «los filósofos más famosos entre los que se han dedicado a hablar de estos temas».

19 No parece que haya aquí referencia a una clase determinada de círculo o ruedo, que tal es el trazado del círculo geométrico que va desarrollando su amplitud hasta cerrarse (Adam); o bien al ciclo en que acumulan sucesivamente sus efectos la naturaleza y la educación (Shorey). Esta última hipótesis parece estar más sólidamente apoyada por lo que sigue.

«la gente celebra entre todos los cantos
el postrero, el más nuevo que viene a halagar sus
[oídos» [20],

no crean que el poeta habla, no ya de cantos nuevos, sino de un género nuevo de canto y lo celebren. Porque ni hay que celebrar tal cosa ni hacer semejante suposición. Se ha de tener, en efecto, cuidado con el cambio e introducción de una nueva especie de canto en el convencimiento de que con ello todo se pone en peligro; porque no se pueden remover los modos musicales sin remover a un tiempo las más grandes leyes, como dice Damón y yo creo [21].

—Ponme a mí también entre los convencidos —dijo Adimanto.

IV. —Por tanto, es en el ámbito de la música *d*
—dije— donde, según parece, han de establecer su cuerpo de guardia los guardianes.

—Ahí es, en efecto —replicó—, donde, al insinuarse, la ilegalidad [22] pasa más fácilmente inadvertida.

—Sí —dije—, como cosa de juego y que no ha de producir daño alguno.

—Ni lo produce —observó— sino introduciéndose poco a poco y deslizándose calladamente en las costumbers y modos de vivir; de ellos sale, ya crecida, a los tratos entre ciudadanos y tras éstos invade las leyes y las *e*
constituciones, ¡oh, Sócrates!, con la mayor impudencia hasta que al fin lo trastorna todo en la vida privada y en la pública.

—Bien —dije yo—, ¿ocurre ello así?

—Tal me parece —contestó.

---

[20] Son dos versos de la *Odisea* (I 351-352), aunque con alguna divergencia respecto al texto tradicional.

[21] Cf. *supra*, 400 *b*. Los modos musicales se relacionan con los afectos que cada uno de ellos inspira y con los géneros literarios a que acompañan. Se comprende, pues, la gran importancia que para la educación les atribuye el filósofo.

[22] El empleo de la palabra *paranomía* está facilitado por el sentido de «ley», «norma», «módulo» en el orden musical.

—¿Así, pues, como ya al comienzo decíamos [23], a los niños se les ha de procurar desde el primer momento un juego más sujeto a normas en la convicción de que, si ni
425 el juego ni los niños se atienen a éstas, es imposible que,
a al crecer, se hagan varones justos y de provecho?

—¿Cómo no? —dijo.

—Y cuando los niños, comenzando a jugar como es debido, reciben la buena norma por medio de la música, aquélla, al contrario de lo que ocurre con los otros, los seguirá a todas partes y los hará medrar enderezando cuanto anteriormente [24] estaba caído en la ciudad.

—Verdad es —dijo.

—Y ellos —dije— descubrirán también aquellas reglas que sus predecesores dejaron totalmente perdidas.

—¿Cuáles son?

b —De este género: el silencio que los jóvenes han de guardar ante personas de más edad; cómo han de hacer que se sienten y levantarse ellos en su presencia; el respeto de los propios padres; y también el modo de cortarse el pelo, de vestir y calzar, el pergeño general del cuerpo y, en fin, todo cuanto hay de semejante a esto. ¿No te parece?

—Desde luego.

—Creo que sería tonto disponer por ley todas estas cosas: no se hace en ninguna parte y, aunque se hiciera, no se mantendrían ni por la palabra ni por la escritura [25].

---

[23] No hay referencia a una afirmación concreta, sino al sentido general del párrafo anterior. Platón (*Leg.* 797) insiste sobre las malas consecuencias de cambiar los juegos a los niños: con ello resulta despreciado lo antiguo y honrado lo nuevo y se produce la afición al cambio de leyes y costumbres en gran daño de la sociedad.

[24] Platón pasa aquí, sin darse cuenta, de su proyecto de ciudad ideal al recuerdo de las defectuosas realidades de Atenas y al pensamiento de su necesaria reforma.

[25] Isócrates (VII 41) dice también que «los buenos políticos no deben llenar los pórticos de inscripciones, sino tener la justicia en sus almas». Y asimismo que «la vida honesta en las ciudades no se consigue por decretos, sino por las costumbres» y que «los mal criados osarían violar hasta las más rigurosas leyes escritas, mientras que los que han recibido buena educación se prestarían a observar aun las más

—¿Cómo iban a mantenerse?

—Será, pues, probable, ¡oh, Adimanto! —dije yo—, que, partiendo de la educación en la dirección de la vida, todo lo que sigue sea como ella. ¿O no es cierto que lo c
semejante llama a lo semejante?

—¿Qué más cabe?

—Y al fin, creo que podríamos decirlo, saldrá de ello algo completo y vigoroso, sea bueno, sea malo.

—¿Cómo no? —dijo él.

—De modo —proseguí— que yo, por los motivos dichos, no trataría de legislar sobre estas cosas.

—Y con razón —dijo él.

—¿Y qué diremos, por los dioses —continué—, acerca de esos lances del mercado, de los convenios que en él hacen unos y otros entre sí y, si quieres, de los tratos d
con los artesanos, de las injurias y atropellos, de las citaciones en justicia y las elecciones de los jueces, de la necesidad de tales y cuales exacciones o imposiciones de tributos en plazas y puertos y, en general, de todos los usos placeros, urbanos y marítimos y cuantas cosas hay del mismo estilo? [26] ¿Nos atreveremos a poner leyes sobre ellas?

—No vale la pena —contestó— de dar ordenanzas a hombres sanos y honrados: ellos mismos hallarán fácil- e
mente la mayor parte de aquello que habría de ponerse por ley.

—Sí, amigo —dije—, si el cielo les da conservar las leyes de que antes hicimos mención.

—En otro caso —dijo— se pasarán la vida dando y rectificando normas y figurándose que van a alcanzar lo más perfecto.

—Quieres decir —respondí— que los tales van a vi-

sencillamente establecidas». Y el mismo Platón (*Leg.* 788 *e* y sigs.) hace consideraciones semejantes a las de aquí y observa que, si se multiplican las disposiciones legales, la costumbre general de transgredirlas en lo pequeño y prolijamente establecido acabará también con las grandes leyes escritas.

[26] Platón enumera aquí con cierto desorden, índice de su menosprecio, los casos e incidencias de la vida judicial y mercantil de Atenas presentes en su espíritu.

426 vir como los enfermos que no quieren, por su indocili-
a dad, salir de un régimen dañino.

—Exactamente.

—Y de cierto que es graciosa su vida; pues no consiguen otra cosa que complicar y agravar sus enfermedades ni con el tratamiento ni con sus inacabables esperanzas de sanar por obra del medicamento que cada cual les recomienda.

—Eso es de cierto —dijo— lo que les pasa a tales enfermos.

—¿Y qué más? —continué yo—. ¿No es gracioso que tengan por su peor enemigo al que les dice la verdad, esto es, que, si no dejan sus borracheras, sus atraco-
b nes, sus placeres amorosos y su ociosidad, ni las medicinas ni los cauterios ni las sajaduras ni tampoco los ensalmos ni los talismanes ni ninguna otra de tales cosas ha de servirles para nada? [27]

—No es nada gracioso —dijo—, porque el enojarse con el que habla razonablemente no tiene gracia.

—A lo que parece —dije— no eres muy celebrador de semejantes hombres.

—No, por Zeus —dijo.

V. —Por consiguiente, cuando la ciudad entera, como ahora decíamos, hiciere otro tanto, tampoco lo celebrarás; ¿o es que no te parece que obran lo mismo

[27] Cf. Píndaro (P. III 51 y sigs.) sobre las prácticas de Asclepio: «a los unos los curaba con suaves ensalmos, a los otros haciéndoles beber pociones saludables o aplicando a sus miembros toda clase de remedios; a tales otros restableció con sajaduras». Platón parece distinguir aquí el tratamiento que nosotros consideramos estrictamente médico de otros de carácter mágico, pero en otros lugares racionaliza también el empleo de estos últimos. Así en *Charm.* 156 *d-e* se alega la autoridad del tracio Zalmoxis para afirmar que el alma es la fuente de donde vienen al hombre todos los males y todos los bienes y que a ella hay que atender sobre todo en la curación de las enfermedades; por otra parte el remedio del alma son los ensalmos, consistentes en los buenos razonamientos, de donde nace la templanza. El sentido general de la comparación es claro: ni en el cuerpo humano ni en la sociedad puede conseguirse nada multiplicando las prescripciones sin extirpar la raíz del mal.

que aquéllos todas las ciudades que, estando mal regidas, c
prescriben a los ciudadanos que no toquen a punto alguno de su propia constitución en la inteligencia de que ha de morir el que lo haga, mientras el que más blandamente adule a los que viven en semejante régimen y los obsequie con su sumisión y el conocimiento previo de sus deseos y se muestre hábil en satisfacerlos, ése resulta un varón excelente y discreto en los grandes asuntos y recibe honra de ellos? [28]

—Me parece, en efecto —dijo—, que hacen lo mismo que aquellos otros; y no los celebro en modo alguno.

—¿Y qué diremos de los que se prestan con afán a d
curar a tales ciudades? ¿No admiras su valor y buena voluntad?

—Sí, los admiro —dijo—; exceptuando, sin embargo, a aquellos que andan engañados y se creen que son en realidad políticos, porque se ven celebrados por la multitud.

—¿Cómo se entiende? ¿No vas a dispensar —dije— a tales hombres? ¿Crees, acaso, posible que un sujeto que no sabe medir, cuando otros muchos iguales que él le dicen que tiene cuatro codos de estatura, deje de e
creerlo de sí mismo? [29]

—No es posible —dijo.

—No te irrites con ellos, por lo tanto; y los tales hombres son de cierto los más graciosos del mundo. Se ponen a legislar sobre cuantos particulares antes enume-

[28] Platón sigue con la mente puesta en Atenas y, según algunos, aquí principalmente en Isócrates, que había de contestar en XV 62 a la invectiva del filósofo. Claro es, sin embargo, que éste rebasa aquí el marco de lo concreto e individual, aunque esto entre como fundamento y parte de su concepción; y el tipo es más de demagogo que de teórico retorizante.

[29] Condescendencia sincera, aunque no exenta de ironía, que hallamos atribuida más de una vez a Sócrates en relación con ciertos disculpables errores humanos. Los cuatro codos equivalen aproximadamente a 1,77 m. y representan, pues, una buena estatura, aunque no extraordinaria; basta con ello para indicar la capacidad atribuida al político, y no hay que reprobar la expresión.

rábamos, rectifican después y piensan siempre que van a encontrar algo nuevo en relación con los maleficios de los contratos y las cosas de que yo hace poco hablaba sin darse cuenta de que, en realidad, están cortando las cabezas de la hidra [30].

427 —Y por cierto —dijo— que no es otra su tarea.

a —Por eso —proseguí—, yo no podía pensar que el verdadero legislador hubiera de tratar tal género de leyes y constituciones ni en la ciudad de buen régimen ni en la de malo: en ésta, porque resultan sin provecho ni eficacia, y en aquélla, porque en parte las descubre cualquiera y en parte vienen por sí mismas de los modos de vivir precedentes.

b —¿Qué nos queda, pues, que hacer en materia de legislación? —preguntó.

Y yo contesté: —A nosotros nada de cierto; a Apolo, el dios de Delfos, los más grandes, los más hermosos y primeros de todos los estatutos legales.

—¿Y cuáles son ellos? —preguntó.

—Las erecciones de templos, los sacrificios y los demás cultos de los dioses, de los demones y de los héroes; a su vez, también, las sepulturas de los muertos y cuantas honras hay que tributar para tener aplacados a los del mundo de allá. Como nosotros no entendemos de

c estas cosas, al fundar la ciudad no obedeceremos a ningún otro, si es que tenemos seso, ni nos serviremos de otro guía que el propio de nuestros padres; y sin duda, este dios, guía patrio acerca de ello para todos los hombres, los rige sentado sobre el ombligo de la tierra en el centro del mundo [31].

---

[30] Es una de las primeras menciones de la expresión proverbial «cortar la hidra» con referencia al retoñar de las cabezas del monstruo a medida que eran cortadas por Heracles: *Hydra secto corpore firmior* (Hor. *Carm.* IV 4, 61). Así retoñan los males contra los prolijos ataques del legislador.

[31] Apolo era tenido por ascendiente de los jonios como padre de Ión; pero su oráculo de Delfos era consultado no sólo por los griegos («guía propio de nuestros padres»), sino por todos los hombres, como se dice después (*commune humani generis oraculum*, dijo Tito Livio, XXXVIII 48, 2). Según la leyenda, dos águilas lanzadas por Zeus des-

—Hablas acertadamente —observó— y así se ha de hacer.

VI. —Da, pues, ya por fundada a la ciudad, ¡oh, *d*
hijo de Aristón! —dije—, y lo que a continuación has de hacer es mirar bien en ella procurándote de donde sea la luz necesaria; y llama en tu auxilio a tu hermano y también a Polemarco y a los demás, por si podemos ver en qué sitio está la justicia y en cuál la injusticia [32] y en qué se diferencia la una de la otra y cuál de las dos debe alcanzar el que ha de ser feliz, lo vean o no los dioses y los hombres.

—Nada de eso —objetó Glaucón—, porque prometiste hacer tú mismo [33] la investigación, alegando que no te *e*
era lícito dejar de dar favor a la justicia en la medida de tus fuerzas y por todos los medios.

—Verdad es lo que me recuerdas —repuse yo— y así se ha de hacer; pero es preciso que vosotros me ayudéis en la empresa.

—Así lo haremos —replicó.

—Pues por el procedimiento que sigue —dije— espero hallar lo que buscamos: pienso que nuestra ciudad, si está rectamente fundada, será completamente buena.

—Por fuerza —replicó.

—Claro es, pues, que será prudente, valerosa, moderada y justa [34].

---

de los dos extremos, Oriente y Occidente, del mundo, se habían encontrado allí y precisamente en el lugar donde un cono de mármol señaló el ombligo de la tierra. Platón acepta para su ciudad la autoridad general en materia religiosa.

[32] Cf. 369 *a*. Platón no parece incluir en su ciudad ideal la perfección absoluta de todos sus ciudadanos; caben, sin duda, en ella imperfecciones individuales. Por otra parte la injusticia sólo puede ser definida en relación con la justicia.

[33] Cfr. *supra*, 368 *c*.

[34] Es la primera vez que aparece enunciada y explicada la doctrina de las cuatro virtudes cardinales si entendemos por tales aquellas cuyo conjunto forma la perfecta bondad. Es imposible saber si esta doctrina fue tomada por Platón de la opinión común. Es verdad que Píndaro habla ya (N. III 74) de las «cuatro virtudes que lleva consigo la vida humana», pero no dice cuáles sean éstas. Por otra parte, Platón parece

—Claro.

—¿Por tanto, sean cualesquiera las que de estas cualidades encontremos en ella, el resto será lo que no hayamos encontrado?

—¿Qué otra cosa cabe?

428 —Pongo por caso: si en un asunto cualquiera de cuatro
a cosas buscamos una, nos daremos por satisfechos una vez que la hayamos reconocido, pero, si ya antes habíamos llegado a reconocer las otras tres, por este mismo hecho quedará patente la que nos falta; pues es manifiesto que no era otra la que restaba [35].

—Dices bien —observó.

—¿Y así, respecto a las cualidades enumeradas, pues que son también cuatro, se ha de hacer la investigación del mismo modo?

—Está claro.

b —Y me parece que la primera que salta a la vista es la prudencia; y algo extraño se muestra en relación con ella [36].

—¿Qué es ello? —preguntó.

—Prudente en verdad me parece la ciudad de que hemos venido hablando; y esto por ser acertada en sus determinaciones. ¿No es así?

---

referirse a ello como punto ya establecido de doctrina ética, no como a una división hecha ocasionalmente en relación con las cuatro clases de ciudadanos de su estado ideal según opinaba Schleiermacher.

35 Se ha puesto de relieve la ingenuidad de la aplicación de este procedimiento lógico y matemático a la investigación ética. No es rara en Platón esta que nos parece extralimitación del método matemático, y de ello se hallarán otras pruebas en este mismo tratado; pero acaso tenga razón Shorey al suponer que Platón no se ilusiona aquí sobre el valor probativo del procedimiento y se sirve de él sólo para exponer lo aceptado y convenido por otras razones.

36 Anuncia ya aquello que luego se va a ver (428 *e*), que esa prudencia, existiendo no más que en una pequeña porción de ciudadanos, hace prudente a la ciudad entera. Por otra parte, esta prudencia que aquí Platón requiere para los guardianes, ¿es una prudencia meramente política o presupone el conocimiento de la idea del bien en sí? No puede negarse que algunos toques del discurso (429 *c*, 441 *c*) parecen abonar lo segundo, como reconoce el mismo Adam, aunque partidario de la opinión contraria.

—Sí.

—Y esto mismo, el acierto, está claro que es un modo de ciencia [37], pues por ésta es por la que se acierta y no por la ignorancia.

—Está claro.

—Pero en la ciudad hay un gran número y variedad de ciencias.

—¿Cómo no?

—¿Y acaso se ha de llamar a la ciudad prudente y *c* acertada por el saber de los constructores?

—Por ese saber no se la llamará así —dijo—, sino maestra en construcciones.

—Ni tampoco habrá que llamar prudente a la ciudad por la ciencia de hacer muebles, si delibera sobre la manera de que éstos resulten lo mejor posible.

—No por cierto.

—¿Y qué? ¿Acaso por el saber de los broncistas o por algún otro semejante a éstos?

—Por ninguno de ésos —contestó.

—Ni tampoco la llamaremos prudente por la producción de los frutos de la tierra, sino ciudad agrícola.

—Eso parece.

—¿Cómo, pues? —dije—. ¿Hay en la ciudad fundada hace un momento por nosotros algún saber en determinados ciudadanos con el cual no resuelve [38] sobre este *d* o el otro particular de la ciudad, sino sobre la ciudad entera, viendo el modo de que ésta lleve lo mejor posible sus relaciones en el interior y con las demás ciudades?

—Sí, lo hay.

—¿Y cuál es —dije— y en quiénes se halla?

—Es la ciencia de la preservación —dijo— y se halla en aquellos jefes que ahora llamábamos perfectos guardianes.

---

[37] Platón parte del concepto pitagórico de *euboulía*, «buen consejo, acierto o prudencia política», y lo distingue de los otros conocimientos. Esto no entraña que él se limite a reproducir esa misma concepción del saber como cualidad propia de sus guardianes (cf. nota anterior).

[38] Se entiende «la ciudad».

—¿Y cómo llamaremos a la ciudad en virtud de esa ciencia? [39]

—Acertada en sus determinaciones —repuso— y verdaderamente prudente.

e —¿Y de quiénes piensas —pregunté— que habrá mayor número en nuestra ciudad, de broncistas o de estos verdaderos guardianes?

—Mucho mayor de broncistas —respondió.

—¿Y así también —dije— estos guardianes serán los que se hallen en menor número de todos aquellos que por su ciencia reciben una apelación determinada? [40]

—En mucho menor número.

—Por lo tanto, la ciudad fundada conforme a naturaleza podrá ser toda entera prudente por la clase de gente más reducida que en ella hay, que es aquella que la preside y gobierna; y éste, según parece, es el linaje que por
429 fuerza natural resulta más corto y al cual corresponde el
a participar de este saber, único que entre todos merece el nombre de prudencia.

—Verdad pura es lo que dices —observó.

—Hemos hallado, pues, y no sé cómo, esta primera de las cuatro cualidades y la parte de la ciudad donde se encuentra.

—A mí, por lo menos —dijo—, me parece que la hemos hallado satisfactoriamente.

VII. —Pues si pasamos al valor y a la parte de la ciudad en que reside y por la que toda ella ha de ser llamada valerosa, no me parece que la cosa sea muy difícil de percibir.

—¿Y cómo?

b —¿Quién —dije yo— podría llamar a la ciudad co-

[39] La ciudad es prudente por la prudencia de sus guardianes como el hombre es prudente por la prudencia de su razón: una consideración semejante se aplicará a las otras tres virtudes en la comparación de las clases de la sociedad con las partes del alma individual.

[40] Esto es, un nombre correspondiente a su profesión; cf. *Prot.* 311 *e*: «¿Qué nombre es el que oímos aplicado a Protágoras como el de escultor se aplica a Fidias y el de poeta a Homero? ¿Qué designación de esta clase oímos de Protágoras?»

barde o valiente mirando a otra cosa que no fuese la parte de ella que la defiende y se pone en campaña a su favor?

—Nadie podría darle esos nombres mirando a otra cosa —replicó.

—En efecto —agregué—, los demás que viven en ella, sean cobardes o valientes, no son dueños, creo yo, de hacer a aquélla de una manera u otra.

—No, en efecto.

—Y así, la ciudad es valerosa por causa de una clase de ella, porque en dicha parte posee una virtud tal como para mantener en toda circunstancia la opinión acerca de las cosas que se han de temer en el sentido de que éstas *c* son siempre las mismas y tales cuales el legislador las prescribió en la educación [41]. ¿O no es esto lo que llamas valor?

—No he entendido del todo lo que has dicho —contestó—; repítelo de nuevo.

—Afirmo —dije— que el valor es una especie de conservación.

—¿Qué clase de conservación?

—La de la opinión formada por la educación bajo la ley acerca de cuáles y cómo son las cosas que se han de temer. Y dije que era conservación en toda circunstancia porque la lleva adelante, sin desecharla jamás, el que se halla entre dolores y el que entre placeres y el que entre deseos y el que entre espantos [42]. Y quiero re- *d* presentarte, si lo permites, a qué me parece que es ello semejante.

---

[41] El valor resulta, pues, por un lado, «constancia de la recta opinión sobre las cosas que se han de temer», pero, puesto que esta opinión es prescrita por el legislador, el valor es también obediencia; y ésta es una idea hondamente griega (recuérdense, por ejemplo, el epigrama de Simónides a los muertos de las Termópilas, fr. 92 D., y Aristót. *Eth. Nic.* 1129 *b* 19-20, «también ordena la ley hacer las cosas de valor»). Queda claro está, el valor filosófico, de más alta especie, que no se basa en opinión, sino en conocimiento.

[42] Cf. Tucídides, II 40, 3: «Con razón podrían ser considerados como los más fuertes de espíritu los que conocen más claramente lo que es terrible y lo que es placentero y no por ello rehúyen los peligros».

—Sí, quiero.

—Sabes —dije— que los tintoreros, cuando han de teñir lanas para que queden de color de púrpura, eligen primero, de entre tantos colores como hay, una sola clase, que es la de las blancas; después las preparan previamente, con prolijo esmero, cuidando de que adquie-
e ran el mayor brillo posible, y así las tiñen. Y lo que queda teñido por este procedimiento resulta indeleble en su tinte, y el lavado, sea con detersorios o sin ellos, no puede quitarle su brillo [43]; y también sabes cómo resulta lo que no se tiñe así, bien porque se empleen lanas de otros colores o porque no se preparen estas mismas previamente.

—Sí —contestó—; queda desteñido y ridículo.

—Pues piensa —repliqué yo— que otro tanto hacemos nosotros en la medida de nuestras fuerzas cuando
430 elegimos los soldados y los educamos en la música y en
a la gimnástica: no creas que preparamos con ello otra cosa sino el que, obedeciendo lo mejor posible a las leyes, reciban una especie de teñido, para que, en virtud de su índole y crianza obtenida, se haga indeleble su opinión acerca de las cosas que hay que temer y las que no; y que tal teñido no se lo puedan llevar esas otras lejías tan fuertemente disolventes que son el placer, más terrible en ello que cualquier sosa o lejía [44], y el pesar, el miedo y la concupiscencia, más poderosos que cualquier
b otro detersorio. Esta fuerza y preservación en toda circunstancia de la opinión recta y legítima acerca de las

[43] Hay, pues, primeramente una selección de las lanas que se han de teñir y que han de ser blancas; luego unas preparación de las mismas que sabemos consistía en impregnarlas de una solución secante para dejarlas en condiciones de absorber mejor el tinte; y por último el teñido mismo. Es clara la correspondencia de cada una de estas operaciones: elección de los que han de ser soldados; educación de los mismos e infusión de la opinión indeleble acerca de las cosas que deben ser temidas.

[44] Platón habla aquí especialmente del llamado nitro de Calestra o Calastra, que, según se cree, es natrón o carbonato de sosa en estado natural procedente de dicha ciudad de Macedonia; el segundo detersorio, que decimos en la traducción «lejía», parece ser un preparado hecho con aquél.

cosas que han de ser temidas y de las que no es lo que yo llamo valor y considero como tal si tú no dices otra cosa.

—No por cierto —dijo—; y, en efecto, me parece que a esta misma recta opinión acerca de tales cosas que nace sin educación, o sea, a la animal y servil [45], ni la consideras enteramente legítima ni le das el nombre de valor, sino otro distinto.

—Verdad pura es lo que dices —observé. *c*

—Admito, pues, que eso es el valor.

—Y admite —agregué— que es cualidad propia de la ciudad [46] y acertarás con ello. Y en otra ocasión, si quieres, trataremos mejor acerca del asunto, porque ahora no es eso lo que estábamos investigando, sino la justicia; y ya es bastante, según creo, en cuanto a la búsqueda de aquello otro.

—Tienes razón —dijo.

VIII. —Dos, pues, son las cosas —dije— que nos *d* quedan por observar en la ciudad: la templanza y aquella otra por la que hacemos toda nuestra investigación, la justicia.

—Exactamente.

—¿Y cómo podríamos hallar la justicia para no hablar todavía acerca de la templanza?

—Yo, por mi parte —dijo—, no lo sé, ni querría que

---

[45] Extraño parece que se habla de «recta opinión» con referencia a las bestias; ni es enteramente satisfactoria la explicación de Adam y otros que lo refieren a aquellos casos en que el animal obra obedeciendo la recta opinión de su amo. Claro queda, sin embargo, que Platón quiere decir que el valor irracional, aunque bien dirigido, v. gr., por el instinto, no merece ser considerado como verdadero valor. Se ha interpretado este pasaje como anticipación de *Lach.* 197 *a* y sigs., lo cual es imposible según la cronología a que nos atenemos.

[46] Parece indicar con ello que el valor tal como se ha descrito, si existe en los defensores de la ciudad, hace que la ciudad sea valerosa (cf. *supra*, 429 *b*) y, por lo tanto, se convierte en virtud propia suya. Menos claro resulta que Platón quiera fijar aquí el valor político como una especie de valor inferior al valor filosófico (basado en el conocimiento propio, no ya en la opinión recibida del legislador) y superior al valor sólo aparente del animal o del esclavo.

se declarase lo primero la justicia, puesto que aún no hemos examinado la templanza; y, si quieres darme gusto, pon la atención en ésta antes que en aquélla [47].

e —Quiero en verdad —repliqué— y no llevaría razón en negarme.

—Examínala, pues —dijo.

—La voy a examinar —contesté—. Y ya a primera vista, se parece más que todo lo anteriormente examinado a una especie de modo musical o armonía.

—¿Cómo?

—La templanza —repuse— es un orden y dominio de placeres y concupiscencia según el dicho de los que hablan, no sé en qué sentido, de ser dueños de sí mismos; y también hay otras expresiones que se muestran como rastros de aquella cualidad. ¿No es así?

—Sin duda ninguna —contestó.

—Pero ¿eso de «ser dueño de sí mismos» no es ridículo? Porque el que es dueño de sí mismo es también
431 esclavo, y el que es esclavo, dueño; ya que en todos
a estos dichos se habla de una misma persona.

—¿Cómo no?

—Pero lo que me parece —dije— que significa esa expresión es que en el alma del mismo hombre hay algo que es mejor y algo que es peor; y cuando lo que por naturaleza es mejor domina a lo peor, se dice que «aquél es dueño de sí mismo», lo cual es una alabanza, pero cuando, por mala crianza o compañía, lo mejor queda en
b desventaja y resulta dominado por la multitud de lo peor, esto se censura como oprobio, y del que así se

[47] No han estado claras durante mucho tiempo la diferencia entre el concepto platónico de la templanza y el de la justicia tales como se presentan en esta parte de *La república,* con lo que la distinción aparecía afectada de redundancia. Un estudio más estricto y detenido ha llevado a un mejor conocimiento de la mente del autor en la materia. Ciertamente que la *sophrosyne* no es definida siempre por él del mismo modo: el concepto común griego de esta cualidad quedó ya visto (389 *d-e)* y entraña subordinación a la autoridad legítima y dominio de los apetitos. Ambas notas aparecen aquí elevadas a más alta significación. Pero Platón halla a primera vista una paradoja en aquello de «ser dueño de sí mismo» y explica su verdadero sentido.

halla se dice que está dominado por sí mismo y que es un intemperante.

—Eso parece, en efecto —observó.

—Vuelve ahora la mirada —dije— a nuestra recién fundada ciudad y encontrarás dentro de ella una de estas dos cosas; y dirás que con razón se la proclama dueña de sí misma si es que se ha de llamar bien templado y dueño de sí mismo a todo aquello cuya parte mejor se sobrepone a lo peor.

—La miro, en efecto —respondió—, y veo que dices verdad.

—Y de cierto, los más y los más varios apetitos, con- *c*
cupiscencias y desazones se pueden encontrar en los niños y en las mujeres y en los domésticos y en la mayoría de los hombres que se llaman libres [48], aunque carezcan de valía.

—Bien de cierto.

—Y, en cambio, los afectos más sencillos y moderados, los que son conducidos por la razón con sensatez y recto juicio, los hallarás en unos pocos, los de mejor índole y educación.

—Verdad es —dijo.

—Y así ¿no ves que estas cosas existen también en la ciudad [49] y que en ella los apetitos de los más y más ruines son vencidos por los apetitos y la inteligencia de *d*
los menos y más aptos?

—Lo veo —dijo.

IX. —Si hay, pues, una ciudad a la que debamos llamar dueña de sus concupiscencias y apetitos y dueña

[48] Pero que no lo son en realidad, pues se hallan esclavizados a sus malos deseos: esta falta de libertad del hombre intemperante será tema favorito de la filosofía posterior. Por lo que se refiere a las mujeres, Platón las considera en general menos capaces que a los hombres del dominio sobre las pasiones; pero la diferencia no es nada radical, pues, por un lado, los hombres sólo en minoría son temperantes, y además de las mujeres hay algunas que lo son, puesto que se les permite ser guardianas de la ciudad.

[49] Conclusión equivalente a la del capítulo anterior; cf. nota a 430 *c*.

también ella de sí misma, esos títulos hay que darlos a la nuestra.

—Enteramente —dijo.

—¿Y conforme a todo ello no habrá que llamarla asimismo temperante?

—En alto grado —contestó.

—Y si en alguna otra ciudad se hallare una sola opinión, lo mismo en los gobernantes que en los gober-
e nados, respecto a quiénes deben gobernar, sin duda se hallará también en ésta. ¿No te parece?

—Sin la menor duda —dijo [50].

—¿Y en cuál de las dos clases de ciudadanos dirás que reside la templanza cuando ocurre eso? ¿En los gobernantes o en los gobernados?

—En unos y otros, creo —repuso [51].

—¿Ves, pues —dije yo—, cuán acertadamente predecíamos hace un momento que la templanza se parece a una cierta armonía musical?

—¿Y por qué?

—Porque, así como el valor y la prudencia, residiendo en una parte de la ciudad, la hacen a toda ella el uno
432 valerosa y la otra prudente, la templanza no obra igual,
a sino que se extiende por la ciudad entera, logrando que canten lo mismo y en perfecto unísono [52] los más débi-

50 Véase, pues, que la templanza hace a la ciudad dueña de sí misma, dominadora de los placeres y deseos y concorde en la opinión de gobernantes y gobernados sobre el problema del mando.

51 Aristóteles y otros parecen haber profesado, contra lo que aquí dice Platón, que la *sophrosyne*, pues entraña sumisión, es la virtud propia de las clases inferiores; pero, entendida en su más alto sentido, deben tenerla también los gobernantes, ya que incluye la buena disposición de cada cual en el desempeño de su función, y ésta está subordinada al bien del conjunto.

52 En todo este párrafo se mezcla lo recto (armonía musical) con lo metafórico (concordia de la ciudad) de manera que no puede reproducir la traducción: *dià pasôn* en sentido musical significa propiamente «a octava»; pero como el acorde de octava era considerado por los griegos como el más perfecto, fácilmente confundible al oído con el unísono, es claro que aquí se quiere indicar la más perfecta concordia de opinión entre las clases de la sociedad. No habiendo, por lo tanto, más que dos notas musicales, es imposible seguir extendiendo la semejanza a los tres grupos de ciudadanos de que después se habla.

les, los más fuertes y los de en medio, ya los clasifiques por su inteligencia, ya por su fuerza, ya por su número o riqueza o por cualquier otro semejante respecto; de suerte que podríamos con razón afirmar que es templanza esta concordia, esta armonía entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza sobre cuál de esos dos elementos debe gobernar ya en la ciudad, ya en cada b
individuo [53].

—Así me parece en un todo —repuso.

—Bien —dije yo—; tenemos vistas tres cosas de la ciudad según parece; pero ¿cuál será la cualidad restante por la que aquélla alcanza su virtud? Es claro que la justicia.

—Claro es.

—Así, pues, Glaucón, nosotros tenemos que rodear la mata, como unos cazadores, y aplicar la atención, no sea que se nos escape la justicia y, desapareciendo de nuestros ojos, no podamos verla más. Porque es manifiesto que está aquí; por tanto, mira y esfuérzate en observar por si la ves antes que yo y puedes enseñár- c
mela [54].

—¡Ojalá! —dijo él—, pero mejor te serviré si te sigo y alcanzo a ver lo que tú me muestres.

—Haz, pues, conmigo la invocación [55] y sígueme —dije.

---

53 Aunque esta definición de la templanza no incluye sino el último carácter señalado en ella, es claro que supone los otros dos: dominio propio, esto es, de lo mejor sobre lo peor, y dominio sobre los placeres y deseos, porque sólo en ellos puede haber acuerdo presupuestos la prudencia y el valor. Así resulta que la templanza es en la ciudad virtud general de todos los ciudadanos, mientras que los guardianes auxiliares han de poseer también el valor; y los gobernantes, estas dos virtudes y la prudencia. De ese modo, cada clase tiene una virtud propia y diferencial.

54 Los símiles tomados de la caza son muy del gusto de Platón: la especie de caza a que aquí se hace referencia consistía en tender la red alrededor de la mata donde estaba la liebre mientras los cazadores esperaban en torno para perseguirla si rodaba fuera de aquélla.

55 Conforme a la piadosa costumbre del cazador de invocar previamente a Apolo y a Ártemis (Jenof. *Cyn.* VI 13).

—Así haré —replicó—, pero atiende tú a darme guía.

—Y en verdad —dije yo— que estamos en un lugar difícil y sombrío, porque es oscuro y poco penetrable a la vista. Pero, con todo, habrá que ir.

d —Vayamos, pues —exclamó.

Entonces yo, fijando la vista, dije: —¡Ay, ay, Glaucón! Parece que tenemos un rastro y creo que no se nos va a escapar la presa.

—¡Noticia feliz! —dijo él.

—En verdad —dije— que lo que me ha pasado es algo estúpido.

—¿Y qué es ello?

—A mi parecer, bendito amigo, hace tiempo que está la cosa rodando ante nuestros pies y no la veíamos incurriendo en el mayor de los ridículos. Como aquellos
e que, teniendo algo en la mano, buscan a veces lo mismo que tienen, así nosotros no mirábamos a ello, sino que dirigíamos la vista a lo lejos y por eso quizá no lo veíamos.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Quiero decir —repliqué— que en mi opinión hace tiempo que estábamos hablando y oyendo hablar de nuestro asunto sin darnos cuenta de que en realidad de un modo u otro hablábamos de él.

—Largo es ese proemio —dijo— para quien está deseando escuchar [56].

433 X. —Oye, pues —le advertí—, por si digo algo
a que valga. Aquello que desde el principio, cuando fundábamos la ciudad, afirmábamos que había que observar en toda circunstancia, eso mismo o una forma de eso es a mi parecer la justicia. Y lo que establecimos y repetimos muchas veces, si bien te acuerdas, es que cada uno

[56] Y en verdad que la alusión a la caza y la viva representación que le sigue con sus toques de la vida cotidiana no han hecho otra cosa que excitar la curiosidad del oyente como conviene al punto capital que va a ser elucidado.

debe atender a una sola de las cosas de la ciudad: a aquello para lo que su naturaleza esté mejor dotada.

—En efecto, eso decíamos.

—Y también de cierto oíamos decir a otros muchos y dejábamos nosotros sentado repetidamente que el hacer cada uno lo suyo y no multiplicar sus actividades era *b* la justicia.

—Así de cierto lo dejamos sentado [57].

—Esto, pues, amigo —dije—, parece que es en cierto modo la justicia: el hacer cada uno lo suyo. ¿Sabes de dónde lo infiero?

—No lo sé; dímelo tú —replicó.

—Me parece a mí —dije— que lo que faltaba en la ciudad después de todo eso que dejamos examinado —la templanza, el valor y la prudencia— es aquello otro que a todas tres da el vigor necesario a su nacimiento y que, después de nacidas, las conserva mientras subsiste en ellas. Y dijimos que si encontrábamos aquellas tres, *c* lo que faltaba era la justicia [58].

—Por fuerza —dijo.

—Y si hubiera necesidad —añadí— de decidir cuál de estas cualidades constituirá principalmente con su presencia la bondad de nuestra ciudad, sería difícil de-

---

[57] Tal aserción, sin embargo, no se encuentra en cuanto ya dicho en *La república* ni en los anteriores diálogos de Platón. Por otra parte, la misma definición que aquí se da de la justicia la dan Cármides y Critias de la templanza en el *Cármides* («el hacer lo propio de uno mismo»), donde es discutida por Sócrates (161 *b*, cf. *Tim* 72 *a*). Platón parece aquí rectificar la opinión vulgar y establecer que ese concepto de hacer cada uno lo suyo corresponde a la justicia, no a la templanza. Y ello sería enteramente claro si, conforme a una conjetura de Adam, en la frase anterior en vez de «era la justicia» se dijera «era la templanza». Así, después de mencionada la opinión común aceptada anteriormente por los mismos que ahora la recuerdan, vendría la rectificación en lo que sigue.

[58] El razonamiento está un tanto abreviado y por ello resulta oscuro: supuestas ya las tres primeras virtudes, prudencia, valor y templanza, en las que se ha abarcado todo el cuerpo social (cf nota a 432 *b*), la que quede como necesaria a la ciudad será la justicia conforme a la teoría de los residuos (*supra*, 428 *a*); por otra parte, esa virtud que queda ha de dar a las otras tres el vigor necesario, etc. Y ello consiste en hacer cada uno lo suyo; luego la justicia es hacer cada uno lo suyo.

terminar si será la igualdad de opiniones de los gobernantes y de los gobernados o el mantenimiento en los soldados de la opinión legítima sobre lo que es realmente temible y lo que no o la inteligencia y la vigiancia existente en los gobernantes o si, en fin, lo que ma-
d yormente hace buena a la ciudad es que se asiente en el niño y en la mujer y en el esclavo y en el hombre libre y en el artesano y en el gobernante y en el gobernado eso otro de que cada uno haga lo suyo y no se dedique a más.

—Cuestión difícil —dijo—. ¿Cómo no?

—Por ello, según parece, en lo que toca a la excelencia de la ciudad esa virtud de que cada uno haga en ella lo que le es propio resulta émula de la prudencia, de la templanza y del valor.

—Desde luego —dijo.

—Así, pues, ¿tendrás a la justicia como émula de
e aquéllas para la perfección de la ciudad?

—En un todo.

—Atiende ahora a esto otro y mira si opinas lo mismo: ¿será a los gobernantes a quienes atribuyas en la ciudad el juzgar los procesos? [59]

—¿Cómo no?

—¿Y al juzgar han de tener otra mayor preocupación que la de que nadie posea lo ajeno ni sea privado de lo propio?

—No, sino ésa.

—¿Pensando que es ello justo?

—Sí.

—Y así, la posesión y práctica [60] de lo que a cada uno es propio será reconocida como justicia.

---

[59] Cf. 428 *d*, donde se ha establecido que la prudencia es el saber que resuelve sobre el modo de que la ciudad lleve lo mejor posible sus relaciones en el interior, etc., y que este saber se halla en los jefes que se llaman perfectos guardianes. Es claro que en la ciudad ha de haber jueces y que éstos, dada la clasificación platónica, no pueden ser otros que los gobernantes.

[60] Hay aquí una cierta confusión producida al querer Platón relacionar su concepto de la justicia con la opinión común de que ésta consiste en dar a cada uno lo suyo; porque, en rigor, no es lo mismo la

—Eso es. 434

—Mira, por tanto, si opinas lo mismo que yo: el que *a* el carpintero haga el trabajo del zapatero o el zapatero el del carpintero o el que tome uno los instrumentos y prerrogativas del otro o uno solo trate de hacer lo de los dos trocando todo lo demás[61] ¿te parece que podría dañar gravemente a la ciudad?

—No de cierto —dijo.

—Pero, por el contrario, pienso que, cuando un artesano u otro que su índole destine a negocios privados, *b* engreído por su riqueza o por el número de los que le siguen o por su fuerza o por otra cualquier cosa semejante, pretenda entrar en la clase de los guerreros, o uno de los guerreros en la de los consejeros o guardianes, sin tener mérito para ello, y así cambien entre sí sus instrumentos y honores, o cuando uno solo trate de hacer a un tiempo los oficios de todos, entonces creo, como digo, que tú también opinarás que semejante trueque y entrometimiento hade ser ruinoso para la ciudad[62].

—En un todo.

—Por tanto, el entrometimiento y trueque mutuo de *c* estas tres clases es el mayor daño de la ciudad y más que ningún otro podría ser con plena razón calificado de crimen.

—Plenamente.

—¿Y al mayor crimen contra la propia ciudad no habrás de calificarlo de injusticia?

—¿Qué duda cabe?

XI. —Eso es, pues, injusticia. Y a la inversa, diremos: la actuación en lo que les es propio de los linajes de los traficantes, auxiliares y guardianes, cuando cada

posesión de una cosa que la práctica de una profesión, aunque en un sentido amplio pueda considerarse lo uno incluido en lo otro.

[61] «Todo lo demás», se entiende con la excepción que Sócrates va a señalar en lo que sigue: las funciones propias de gobernantes y gobernados.

[62] Platón tiene aquí su mente puesta en los políticos improvisados de Atenas. Las aserciones que siguen se encuentran ya más arriba (421 *a*).

uno haga lo suyo en la ciudad, ¿no será justicia, al contrario de aquello otro, y no hará justa a la ciudad misma? [63]

d —Así me parece y no de otra manera —dijo él.

—No lo digamos todavía con voz muy recia —observé—; antes bien, si, trasladando la idea formada a cada uno de los hombres, reconocemos que allí es también justicia, concedámoslo sin más, porque ¿qué otra cosa cabe oponer? Pero, si no es así, volvamos a otro lado nuestra atención. Y ahora terminemos nuestro examen en el pensamiento de que, si tomando algo de mayor extensión entre los seres que poseen la justicia, nos esforzáramos por intuirla allí, sería luego más fácil observarla en un hombre solo. Y de cierto nos pareció que ese algo más extenso es la ciudad y así la fundamos con la mayor *e* excelencia posible, bien persuadidos de que en la ciudad buena era donde precisamente podría hallarse la justicia. Traslademos, pues, al individuo lo que allí se nos mostró y, si hay conformidad, será ello bien; y, si en el individuo aparece como algo distinto, volveremos a la ciu- 435 dad a hacer la prueba, y así, mirando al uno junto a la *a* otra y poniéndolos en contacto y roce, quizá conseguiremos que brille la justicia como fuego de enjutos y, al hacerse visible, podremos afirmarla en nosotros mismos.

—Ese es buen camino —dijo— y así hay que hacerlo.

—Ahora bien —dije—; cuando se predica de una cosa que es lo mismo que otra, ya sea más grande o más pequeña, ¿se entiende que le es semejante o que le es desemejante en aquello en que tal cosa se predica?

—Semejante —contestó.

b —De modo que el hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que se refiere a la idea de justicia, sino que será semejante a ella.

---

[63] Así todas las virtudes se resumen en la justicia y ésta representa la virtud única de donde brotan las otras virtudes especiales. Esta doctrina que atribuye aquí Platón a Sócrates es diferente de la que éste expone en Jenof. *Mem.* III 9, 5: «Dijo que la justicia y toda otra virtud es prudencia». Y esta última fue sin duda la verdadera opinión del Sócrates histórico.

—Lo será —replicó.

—Por otra parte, la ciudad nos pareció ser justa cuando los tres linajes de naturalezas que hay en ella hacían c
cada una lo propio suyo; y nos pareció temperada, valerosa y prudente por otras determinadas condiciones y dotes de estos mismos linajes.

—Verdad es —dijo.

—Por lo tanto, amigo mío, juzgaremos que el individuo que tenga en su propia alma estas mismas especies [64] merecerá, con razón, los mismos calificativos que la ciudad cuando tales especies tengan las mismas condiciones que las de aquélla.

—Es ineludible —dijo.

—Y henos aquí —dije—, ¡oh, varón admirable!, que hemos dado en un ligero problema acerca del alma, el de si tiene en sí misma esas tres especies o no.

—No me parece del todo fácil —replicó—; acaso, Sócrates, sea verdad aquello que suele decirse, de que lo bello es difícil.

—Tal se nos muestra —dije—. Y has de saber, Glaucón, que, a mi parecer, con métodos tales como los que d
ahora venimos empleando en nuestra discusión no vamos a alcanzar nunca lo que nos proponemos, pues el camino que a ello lleva es otro más largo y complicado; aunque éste quizá no desmerezca de nuestras pláticas e investigaciones anteriores [65].

---

[64] Para el rigor de la conclusión debería haber dicho «linajes» como arriba. Es claro que Platón admite en el alma, mientras está encarnada, distintos elementos que llama indiferentemente *eíde, géne, mére* y que nosotros traducimos, conforme a su sentido etimológico, «especies, linajes, partes», igual que cuando se trató de las clases de la ciudad. Esto plantea el problema de la simplicidad del alma como ser inmaterial; y, aunque Platón no suscita aquí directamente la cuestión, puede entenderse que para él las especies, linajes o partes del alma no son más que sus diferentes modos de operación; cf. *infra*, 436-439. Del modo de ser del alma una vez que está separada del cuerpo se trata en el libro X.

[65] El sentido de este párrafo no resulta obvio y ha dado origen a muchas discusiones; puede entenderse, sin embargo, que, al hablar de la insuficiencia del método, Platón se refiere no a la presente cuestión psicológica, sino al problema ético de la definición de las virtudes (cf.

—¿Hemos, pues, de conformarnos? —dijo—. A mí me basta, a lo menos por ahora.

—Pues bien —dije—, para mí será también suficiente en un todo.

—Entonces —dijo— sigue tu investigación sin desmayo.

e —¿No nos será absolutamente necesario —proseguí— el reconocer que en cada uno de nosotros se dan las mismas especies y modos de ser que en la ciudad? A ésta, en efecto, no llegan de ninguna otra parte sino de nosotros mismos. Ridículo sería pensar que, en las ciudades a las que se acusa de índole arrebatada, como las de Tracia y de Escitia y casi todas las de la región norteña, este arrebato no les viene de los individuos; e igualmente el amor al saber que puede atribuirse principal-
436 mente a nuestra región y no menos la avaricia que suele
a achacarse a los fenicios o a los habitantes de Egipto [66].

—Bien seguro —dijo.

—Así es, pues, ello —dije yo— y no es difícil reconocerlo.

—No de cierto.

XII. —Lo que ya es más difícil es saber si lo hacemos todo por medio de una sola especie o si, siendo éstas tres, hacemos cada cosa por una de ellas. ¿Entendemos con un cierto elemento, nos encolerizamos con otro distinto de los existentes en nosotros y apetecemos con un
b tercero los placeres de la comida y de la generación y

---

504 *b*) a que aquél sirve de introducción; y con respecto a este fundamental asunto sostiene que hace falta un procedimiento más largo y complicado que se descarta en este lugar.

[66] Que la índole de un estado o ciudad dependa de la de sus ciudadanos y que haya estados de tres clases distintas según el temple de los que lo forman, no implica que *en cada ciudadano* hayan de darse las notas o elementos a ellos correspondientes; Platón vuelve, pues, un tanto apresuradamente a su tema favorito de la ecuación entre el individuo y el Estado. Por lo demás, las gentes salvajes del Norte son presentadas como prototipos del temperamento colérico, así como los pueblos comerciales de Fenicia y Egipto sirven de representación del tem-

otros parejos o bien obramos con el alma entera en cada una de estas cosas cuando nos ponemos a ello? Esto es lo difícil de determinar de manera conveniente.

—Eso me parece a mí también —dijo.

—He aquí, pues, cómo hemos de decidir si esos elementos son los mismos o son diferentes.

—¿Cómo?

—Es claro que un mismo ser no admitirá el hacer o sufrir cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto; de modo que, si hallamos que en dichos elementos ocurre eso, vendremos a saber que no son uno solo, sino *c* varios [67].

—Conforme.

—Atiende, pues, a lo que voy diciendo.

—Habla —dijo.

—¿Es acaso posible —dije— que una misma cosa se esté quieta y se mueva al mismo tiempo en una misma parte de sí misma?

—De ningún modo.

—Reconozcámoslo con más exactitud para no vacilar en lo que sigue: si de un hombre que está parado en un sitio, pero mueve las manos y la cabeza, dijera alguien que está quieto y se mueve al mismo tiempo, juzgaríamos que no se debe decir así, sino que una parte de él *d* está quieta y otra se mueve; ¿no es eso?

—Eso es.

—Y si el que dijere tal cosa diera pábulo a sus facecias pretendiendo que las peonzas están en reposo y se mueven enteras cuando bailan con la púa fija en un punto o que pasa lo mismo con cualquier otro objeto que da vueltas sin salirse de un sitio, no se lo admitiríamos, por-

---

67 Formúlase aquí por primera vez en la literatura griega el principio de contradicción; y es de notar que se hace con aquellas precisiones que han de preservar su vigencia contra los adversarios y en cuya necesidad había de insistir machaconamente Aristóteles. Tal rigor era preciso para prevenir así la respuesta de los heracliteos, supuestos negadores del principio, como las argucias de los sofistas: en este espíritu se dan las explicaciones subsiguientes.

que no permanecen y se mueven en la misma parte de sí
e mismos. Diríamos que hay en ellos una línea recta y una circunferencia y que están quietos por su línea recta, puesto que no se inclinan a ningún lado, pero que por su circunferencia se mueven en redondo; y que, cuando inclinan su línea recta a la derecha o a la izquierda o hacia adelante o hacia atrás al mismo tiempo que giran, entonces ocurre que no están quietos en ningún respecto.

—Y eso es lo exacto —dijo.

—Ninguno, pues, de semejantes dichos nos conmoverá ni nos persuadirá en lo más mínimo de que haya algo que pueda sufrir ni ser ni obrar dos cosas contra-
437 rias al mismo tiempo en la misma parte de sí mismo y
a en relación con el mismo objeto.

—A mí por lo menos no —aseveró.

—No obstante —dije—, para que no tengamos que alargarnos saliendo al encuentro de semejantes objeciones y sosteniendo que no son verdaderas, dejemos sentado que eso es así y pasemos adelante reconociendo que, si en algún modo se nos muestra de modo distinto que como queda dicho, todo lo que saquemos de acuerdo con ello quedará vano [68].

—Así hay que hacerlo —aseguró.

b XIII. —¿Y acaso —proseguí— el asentir y el negar, el desear algo y el rehusarlo, el atraerlo y el rechazarlo y todas las cosas de este tenor las pondrás entre las que son contrarias unas a otras sin distinguir si son acciones y pasiones? Porque esto no hace al caso.

—Sí —dijo—; entre las contrarias las pongo.

—¿Y qué? —continué—. ¿El hambre y la sed y en general todos los apetitos y el querer y el desear, no referirás todas estas cosas a las especies que quedan men-

[68] Platón siente aquí, como luego Aristóteles, que el principio de contradicción no puede ser probado; y por ello, después de haber explicado su alcance, sigue adelante con la irónica observación de que, si flaquea su evidencia, carecerá de base todo cuanto establezca en adelante.

cionadas? ¿No dirás, por ejemplo, que el alma del que apetece algo tiende a aquello que apetece o que atrae a sí aquello que desea alcanzar o bien que, en cuanto quiere que se le entregue, se da asentimiento a sí misma [69], como si alguien le preguntara, en el afán de conseguirlo? c

—Así lo creo.

—¿Y qué? ¿El no desear ni querer ni apetecer no lo pondrás, con el rechazar y el despedir de sí mismo, entre los contrarios de aquellos otros términos?

—¿Cómo no? d

—Siendo todo ello así, ¿no admitiremos que hay una clase especial de apetitos y que los que más a la vista están son los que llamamos sed y hambre?

—Lo admitiremos —dijo.

—¿Y no es la una apetito de bebida y la otra de comida?

—Sí.

—¿Y acaso la sed, en cuanto es sed, podrá ser en el alma apetito de algo más que de eso que queda dicho [70], como, por ejemplo, la sed será sed de una bebida caliente o fría o de mucha o poca bebida o, en una palabra, de una determinada clase de bebida? ¿O más bien, cuando a la sed se agregue un cierto calor, traerá éste consigo que el apetito sea de bebida fría y, cuando se añada un cierto frío, hará que sea de bebida caliente? ¿Y asimismo, cuando por su intensidad sea grande la sed, resultará sed de mucha bebida, y cuando pequeña, de poca? ¿Y la sed en sí no será en manera alguna apetito de otra cosa sino de lo que le es natural, de la bebida en sí, como el hambre lo es de la comida? e

[69] El proceso psicológico es presentado como un diálogo del alma consigo misma a la manera socrática.

[70] Aquí empieza una digresión de carácter lógico en que Platón demuestra que cada apetito tiene un objeto específico propio y que, si este objeto aparece a veces con notas calificativas distintas, ello depende de elementos variables y no esenciales que se agregan a dicho apetito. La demostración se hace en el ejemplo de la sed y la argumentación concluye en 439 *a*.

—Así es —dijo—; cada apetito no es apetito más que de aquello que le conviene por naturaleza; y cuando le apetece de tal o cual calidad, ello depende de algo accidental que se le agrega.

438 —Que no haya, pues —añadí yo—, quien nos coja
a de sorpresa y nos perturbe diciendo que nadie apetece bebida, sino buena bebida, ni comida, sino buena comida. Porque todos, en efecto, apetecemos lo bueno; por tanto, si la sed es apetito, será apetito de algo bueno, sea bebida u otra cosa, e igualmente los demás apetitos [71].

—Pues acaso —dijo— piense decir cosa de peso el que tal habla.

—Como quiera que sea —concluí—, todas aquellas
b cosas que por su índole tienen un objeto, en cuanto son de tal o cual modo se refieren, en mi opinión, a tal o cual clase de objeto; pero ellas por sí mismas, sólo a su objeto propio [72].

—No he entendido —dijo.

—¿No has entendido —pregunté— que lo que es mayor lo es porque es mayor que otra cosa?

—Bien seguro.

—¿Y esa otra cosa será algo más pequeño?

—Sí.

—Y lo que es mucho mayor será mayor que otra cosa mucho más pequeña. ¿No es así?

—Sí.

—¿Y lo que en un tiempo fue mayor, que lo que fue más pequeño; y lo que en lo futuro ha de ser mayor, que lo que ha de ser más pequeño?

—¿Cómo no? —replicó.

---

71 Es lo más importante del argumento: todos los apetitos son por sí de algo bueno, pero, si nos concretamos al apetito mismo, esta bondad de lo apetecido puede ser sólo aparente; sobre la bondad real del objeto no puede juzgar el apetito, sino la razón (cf. *infra*, 439 *d*). Hay, pues, que quitar la nota de «buena» en la bebida que es objeto de la sed.

72 Lo probado con respecto a los apetitos se generaliza trasladándolo a «todo aquello que tiene un objeto»: será general si el objeto es general; especial si el objeto es especial. Asentado el principio se aplicará a las ciencias en relación con sus objetos.

—¿Y no sucede lo mismo con lo más respecto de lo c
menos y con lo doble respecto de la mitad y con todas las cosas de este tenor y también con lo más pesado respecto de lo más ligero e igualmente con lo caliente respecto de lo frío y con todas las cosas semejantes a éstas?

—Enteramente.

—¿Y qué diremos de las ciencias? ¿No ocurre lo mismo? La ciencia en sí es ciencia del conocimiento en sí o de aquello, sea lo que quiera, a que deba asignarse ésta como a su objeto; una ciencia o tal o cual ciencia lo es de uno y determinado conocimiento. Pongo por ejem- d
plo: ¿no es cierto que, una vez que se creó la ciencia de hacer edificios, quedó separada de las demás ciencias y recibió con ello el nombre de arquitectura? [73]

—¿Cómo no?

—¿Y no fue así por ser una ciencia especial distinta de todas las otras?

—Sí.

—Así, pues, ¿no quedó calificada cuando se la entendió como ciencia de un objeto determinado? ¿Y no ocurre lo mismo con las otras artes y ciencias?

—Así es.

XIV. —Reconoce, pues —dije yo—, que eso era lo que yo quería decir antes, si es que lo has entendido verdaderamente ahora: que las cosas que se predican como propias de un objeto lo son por sí solas de este objeto solo; y de tales o cuales objetos, tales determina- e
das cosas. Y no quiero decir con ello que como sean los objetos, así serán también ellas, de modo que la ciencia de la salud y la enfermedad sea igualmente sana o enferma, sino que, una vez que esta ciencia no tiene por objeto el de la ciencia en sí, sino otro determinado, y que éste es la enfermedad y la salud, ocurre que ella misma queda determinada como ciencia y eso hace que

[73] Esto es, conforme al principio establecido, calificado el objeto quedó calificada la ciencia (véase nota anterior).

no sea llamada ya ciencia a secas, sino ciencia especial de algo que se ha agregado, y se la nombra medicina [74].

—Lo entiendo —dijo— y me parece que es así.

439 —¿Y la sed? —pregunté—. ¿No la pondrás por su
a naturaleza entre aquellas cosas que tienen un objeto? Porque la sed lo es sin duda de...

—Sí —dijo—; de bebida.

—Y así, según sea la sed de una u otra bebida será también ella de una u otra clase; pero la sed en sí no es de mucha ni poca ni buena ni mala bebida ni, en una palabra, de una bebida especial, sino que por su naturaleza lo es sólo de la bebida en sí.

—Conforme en todo.

—El alma del sediento, pues, en cuanto tiene sed no
b desea otra cosa que beber y a ello tiende y hacia ello se lanza.

—Evidente [75].

—Por lo tanto, si algo alguna vez la retiene en su sed tendrá que haber en ella alguna cosa distinta de aquella que siente la sed y la impulsa como a una bestia a que beba, porque, como decíamos, una misma cosa no puede hacer lo que es contrario en la misma parte de sí misma, en relación con el mismo objeto y al mismo tiempo [76].

—No de cierto.

—Como, por ejemplo, respecto del arquero no sería bien, creo yo, decir que sus manos rechazan y atraen el

---

[74] Observación que tiende a precisar y a evitar malas inteligencias y confusiones siempre temibles de un adversario sofístico y enredador: hay una correspondencia de extensión entre la ciencia y su objeto, pero esto no quiere decir que la ciencia sea de la misma naturaleza que su objeto. La ciencia de las enfermedades no ha de ser una ciencia enferma, ni la ciencia del mal una ciencia mala.

[75] Conclusión del argumento iniciado en 437 *d*. Con ello se vuelve al punto capital de la distinción entre los elementos del alma; y se empieza por distinguir entre lo concupiscible y lo racional.

[76] Al hablar de la «sed del alma» y de «una misma cosa no puede hacer, etc.», preserva Platón el concepto de la unidad del alma. Lo mismo más abajo: «aquello con que razona (*sc.* el alma)». Cf. nota 434 *c*.

arco al mismo tiempo, sino que una lo rechaza y la otra lo atrae.

—Verdad todo —dijo. c

—¿Y hemos de reconocer que algunos que tienen sed no quieren beber?

—De cierto —dijo—; muchos y en muchas ocasiones.

—¿Y qué —pregunté yo— podría decirse acerca de esto? ¿Que no hay en sus almas algo que les impulsa a beber y algo que los retiene, esto último diferente y más poderoso que aquello?

—Así me parece —dijo.

—¿Y esto que los retiene de tales cosas no nace, cuando nace, del razonamiento, y aquellos otros impul- d
sos que les mueven y arrastran no les vienen, por el contrario, de sus padecimientos y enfermedades?

—Tal se muestra.

—No sin razón, pues —dije—, juzgaremos que son dos cosas diferentes la una de la otra, llamando, a aquello con que razona, lo racional del alma, y a aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible, bien avenido con ciertos hartazgos y placeres.

—No; es natural —dijo— que los consideremos así. e

—Dejemos, pues, definidas estas dos especies que se dan en el alma —seguí yo—. Y la cólera y aquello con que nos encolerizamos, ¿será una tercera especie o tendrá la misma naturaleza que alguna de esas dos? [77]

—Quizá —dijo— la misma que la una de ellas, la concupiscible.

—Pues yo —repliqué— oí una vez una historia a la que me atengo como prueba, y es ésta: Leoncio, hijo de Aglayón, subía del Pireo por la parte exterior del muro del norte cuando advirtió unos cadáveres que estaban

[77] Se ha notado que la correspondencia entre los tres elementos del alma y las tres clases de la ciudad quiebra un poco en este punto, porque la clase de los gobernantes no es sino una selección de la clase de los guardianes, mientras que lo racional no es una parte selecta de lo colérico, sino algo esencialmente diferente.

echados por tierra al lado del verdugo [78]. Comenzó entonces a sentir deseos de verlos, pero al mismo tiempo
440 le repugnaba y se retraía; y así estuvo luchando y cu-
a briéndose el rostro hasta que, vencido de su apetencia, abrió enteramente los ojos y, corriendo hacia los muertos, dijo: «¡Ahí los tenéis, malditos, saciaos del hermoso espectáculo!»

—Yo también lo había oído —dijo.

—Pues esa historia —observé— muestra que la cólera combate a veces con los apetitos como cosa distinta de ellos.

—Lo muestra, en efecto —dijo.

XV. —¿Y no advertimos también en muchas otras ocasiones —dije—, cuando las concupiscencias tratan de
b hacer fuerza a alguno contra la razón, que él se insulta a sí mismo y se irrita contra aquello que le fuerza en su interior y que, como en una reyerta entre dos enemigos, la cólera se hace en el tal aliada de la razón? En cambio, no creo que puedas decir que hayas advertido jamás, ni en ti mismo ni en otro, que, cuando la razón determine que no se ha de hacer una cosa, la cólera se oponga a ello haciendo causa común con las concupiscencias [79].

—No, por Zeus —dijo.

c —¿Y qué ocurre —pregunté— cuando alguno cree obrar injustamente? ¿No sucede que, cuanto más gene-

---

[78] Sobre este Leoncio y su carácter sensual y liviano hay conservado un texto (fr. 24 K.) de la comedia *Las buhoneras* de Teopompo, representada entre el 410 y el 400, lo que no aporta grandes conclusiones cronológicas. El muro norte de los dos que limitaban el camino del Pireo era llamado también muro exterior, porque el opuesto o del sur quedaba entre él y el que conducía al Falero, el otro puerto de Atenas, y era, por tanto, interior. Sin duda el verdugo, cuando pasó Leoncio, se disponía a arrojar los cadáveres de los ejecutados en el «báratro» u hondo barranco, lugar común a este efecto situado fuera de los muros.

[79] La alianza de la cólera con la razón es bien conocida por la interpretación corriente del consejo paulino (*Eph.* IV 26): *irascimini et nolite peccare*. De donde algunos escritores eclesiásticos llamaron a la ira *instrumentum virtutis*. Sabido es que los estoicos, por el contrario, condenaron toda clase de ira, y que esto fue motivo de perpetuas diferencias entre ellos y los platónicos.

rosa sea su índole, menos puede irritarse aunque sufra hambre o frío u otra cualquier cosa de este género por obra de quien en su concepto le aplica la justicia y que, como digo, su cólera se resiste a levantarse contra éste?

—Verdad es —dijo.

—¿Y qué sucede, en cambio, cuando cree que padece injusticia? [80] ¿No hierve esa cólera en él y se enoja y se alía con lo que se le muestra como justo y, aun pasando hambre y frío y todos los rigores de esta clase, los so- *d*
porta hasta triunfar de ellos y no cesa en sus nobles resoluciones hasta que las lleva a término o perece o se aquieta, llamado atrás por su propia razón como un perro por el pastor?

—Exacta es esa comparación que has puesto —dijo—; y, en efecto, en nuestra ciudad pusimos a los auxiliares como perros a disposición de los gobernantes, que son los pastores de aquélla.

—Has entendido perfectamente —observé— lo que quise decir; ¿y observas ahora este otro asunto?

—¿Cuál es él? *e*

—Que viene a revelársenos acerca de la cólera lo contrario de lo que decíamos hace un momento; entonces pensábamos que era algo concupiscible y ahora confesamos que, bien lejos de ello, en la lucha del alma hace armas a favor de la razón.

—Enteramente cierto —dijo.

—¿Y será algo distinto de esta última o un modo de ella de suerte que en el alma no resulten tres especies, sino dos sólo, la racional y la concupiscible? ¿O bien, así como en la ciudad eran tres los linajes que la mantenían, el traficante, el auxiliar y el deliberante, así habrá 441
también un tercero en el alma, el irascible, auxiliar por *a*
naturaleza del racional cuando no se pervierta por una mala crianza?

—Por fuerza —dijo— tiene que ser ése el tercero.

---

[80] «La ira se produce a la aparición de la injusticia» —dice Aristóteles, *Eth. Nic.* 1135 *b* 28-29—; pero obsérvese que Platón sigue hablando aquí únicamente del hombre de índole generosa.

—Sí —aseveré—, con tal de que se nos revele distinto del racional como ya se nos reveló distinto del concupiscible [81].

—Pues no es difícil percibirlo —dijo—. Cualquiera puede ver en los niños pequeños que, desde el punto en que nacen, están llenos de cólera; y, en cuanto a la
b razón, algunos me parece que no la alcanzan nunca y los más de ellos bastante tiempo después.

—Bien dices, por Zeus —observé—. También en las bestias puede verse que ocurre como tú dices; y a más de todo servirá de testimonio aquello de Homero que dejamos mencionado más arriba:

«Pero a su alma increpó golpeándose el pecho y le dijo...»

En este pasaje, Homero representó manifiestamente como cosas distintas a lo uno increpando a lo otro:
c aquello que discurre sobre el bien y el mal contra lo que sin discurrir se encoleriza.

—Enteramente cierto es lo que dices —afirmó.

XVI. —Así, pues —dije yo—, hemos llegado a puerto, aunque con trabajo, y reconocido en debida forma que en el alma de cada uno hay las mismas clases que en la ciudad y en el mismo número.

—Así es.

—¿Será, pues, forzoso que el individuo sea prudente de la misma manera y por la misma razón que lo es la ciudad?

—¿Cómo no?

d —¿Y que del mismo modo y por el mismo motivo que es valeroso el individuo, lo sea la ciudad también, y que otro tanto ocurra en todo lo demás que en uno y otra hace referencia a la virtud?

—Por fuerza.

---

[81] Distinguido lo irascible de lo concupiscible se hace preciso distinguirlo también de lo racional. Esto se consigue mediante la aducción del caso de los niños y de los animales y el testimonio de un verso de Homero ya citado en 390 *d*. El resultado es la confirmación de la correspondencia entre las especies del alma y las clases de la ciudad.

—Y así, Glaucón, pienso que reconoceremos también que el individuo será justo de la misma manera en que lo era la ciudad.

—Forzoso es también ello.

—Por otra parte, no nos hemos olvidado de que ésta era justa porque cada una de sus tres clases hacía en ella *e* aquello que le era propio.

—No creo que lo hayamos olvidado —dijo.

—Así, pues, hemos de tener presente que cada uno de nosotros sólo será justo y hará él también lo propio suyo en cuanto cada una de las cosas que en él hay haga lo que le es propio.

—Bien de cierto —dijo—, hay que tenerlo presente.

—¿Y no es a lo racional a quien compete el gobierno, por razón de su prudencia y de la previsión que ejerce sobre el alma toda, así como a lo irascible el ser su súbdito y aliado?

—Enteramente.

—¿Y no será, como decíamos, la combinación de la música y la gimnástica la que pondrá a los dos en acuerdo, dando tensión a lo uno y nutriéndolo con buenas 442
palabras y enseñanzas y haciendo con sus consejos que *a*
el otro remita y aplacándolo con la armonía y el ritmo? [82]

—Bien seguro —dijo.

—Y estos dos, así criados y verdaderamente instruidos y educados en lo suyo, se impondrán a lo concupiscible, que, ocupando la mayor parte del alma de cada cual [83], es por naturaleza insaciable de bienes; al cual tienen que vigilar, no sea que, repleto de lo que llamamos placeres [84] del cuerpo, se haga grande y fuerte y, dejando de obrar lo propio suyo, trate de esclavizar y gobernar a

---

[82] Se ha observado que, aunque Platón habla aquí de los efectos de la combinación de música y gimnástica y no de los particulares de una y otra (cf. 411 *e*), en realidad, sólo menciona los de la música («dando tensión a lo uno», *sc.* lo racional, etc.), en lo que Adam sospecha haya una preparación para el intelectualismo de los libros VI y VII.

[83] De la misma manera que la clase inferior o de los traficantes era la más numerosa en la ciudad (cf. 428 *e*).

[84] Dice «llamamos placeres» para indicar que no lo son en realidad.

aquello que por su clase no le corresponde y trastorne enteramente la vida de todos.

—No hay duda —dijo.

—¿Y no serán también estos dos —dije yo— los que mejor velen por el alma toda y por el cuerpo contra los enemigos de fuera, el uno mandando determinaciones, el otro luchando en seguimiento del que manda y ejecutando con su valor lo determinado por él?

—Así es.

—Y, según pienso, llamaremos a cada cual valeroso por razón de este segundo elemento, cuando, a través de dolores y placeres, lo irascible conserve el juicio de la razón sobre lo que es temible y sobre lo que no lo es.

—Exactamente —dijo.

—Y le llamaremos prudente por aquella su pequeña porción que mandaba en él y daba aquellos preceptos, ya que ella misma tiene entonces en sí la ciencia de lo conveniente para cada cual y para la comunidad entera con sus tres partes.

—Sin duda ninguna.

—¿Y qué más? ¿No lo llamaremos templante por el amor y armonía de éstas cuando lo que gobierna y lo que es gobernado convienen en que lo racional debe mandar y no se sublevan contra ello?

—Eso y no otra cosa es la templanza —dijo—, lo mismo en la ciudad que en el particular.

—Y será asimismo justo por razón de aquello que tantas veces hemos expuesto[85].

—Forzosamente.

—¿Y qué? —dije—. ¿No habrá miedo de que se nos oscurezca en ello la justicia y nos parezca distinta de aquella que se nos reveló en la ciudad?

---

[85] Se entiende aquella máxima de que cada uno haga lo propio suyo. Después expresa el temor de que, al trasladar la idea de justicia de la ciudad al individuo, se borre u oscurezca de modo que resulte imposible de reconocer. Para demostrar que no es así, Platón recurre a una prueba de orden formal: el valor que se atribuye a la cantidad que hemos ideado como justa, ¿podría ser injusto en el sentido ordinario de la palabra?

—No lo creo —replicó.

—Hay un medio —observé— de que nos afirmemos enteramente, si es que aún queda vacilación en nuestra *e* alma: bastará con aducir ciertas normas corrientes.

—¿Cuáles son?

—Por ejemplo, si tuviéramos que ponernos de acuerdo acerca de la ciudad de que hablábamos y del varón que por naturaleza y crianza se asemeja a ella, ¿nos parecería que el tal, habiendo recibido un depósito de oro o plata, habría de sustraerlo? ¿Quién dirías que habría de pensar que lo había hecho él antes que los que no sean de su condición?

—Nadie —contestó. 443

—¿Y así, estará nuestro hombre bien lejos de cometer *a* sacrilegios, robos o traiciones privadas o públicas contra los amigos o contra las ciudades?

—Bien lejos.

—Y no será infiel en modo alguno ni a sus juramentos ni a sus otros acuerdos.

—¿Cómo habría de serlo?

—Y los adulterios, el abandono de los padres y el menosprecio de los dioses serán propios de otro cualquiera, pero no de él [86].

—De otro cualquiera, en efecto —contestó.

—¿Y la causa de todo eso no es que cada una de las *b* cosas que hay en él hace lo suyo propio tanto en lo que toca a gobernar como en lo que toca a obedecer?

—Esa y no otra es la causa.

—¿Tratarás, pues, de averiguar todavía si la justicia es cosa distinta de esta virtud que produce tales hombres y tales ciudades?

—No, por Zeus —dijo.

---

[86] Como se indicó en la nota anterior, Platón reproduce en este pasaje la concepción común del hombre justo con su honestidad y lealtad en la vida pública y en la privada, incluida la nota de *eusébeia* o piedad considerada como justicia para con los dioses. Pero, si tales son las notas exteriores y visibles de la justicia, su raíz es la que se ha expuesto ya al considerarla en la ciudad y ahora va a aplicarse al individuo.

XVII. —Cumplido está, pues, enteramente nuestro ensueño: aquel presentimiento que referíamos de que, una vez que empezáramos a fundar nuestra ciudad, po-
c dríamos, con la ayuda de algún dios, encontrar un cierto principio e imagen de la justicia [87].

—Bien de cierto.

—Teníamos, efectivamente, Glaucón, una cierta semblanza de la justicia, que, por ello, nos ha sido de provecho: aquello de que quien por naturaleza es zapatero debe hacer zapatos y no otra cosa, y el que constructor, construcciones, y así los demás.

—Tal parece.

—Y en realidad la justicia parece ser algo así, pero
d no en lo que se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior sobre sí mismo y las cosas que en él hay; cuando éste no deja que ninguna de ellas haga lo que es propio de las demás ni se interfiera en las actividades de los otros linajes que en el alma existen, sino, disponiendo rectamente sus asuntos domésticos, se rige y ordena y se hace amigo de sí mismo y pone de acuerdo sus tres elementos exactamente como los tres términos de una armonía, el de la cuerda grave, el de la alta,
e el de la media [88] y cualquiera otro que pueda haber entre-

---

[87] Cf. 434 *d-e*. Conforme a lo dicho allí, se ha comenzado por buscar la justicia en algo de mayor extensión (la ciudad), donde era más fácil intuirla, para luego observarla en el individuo; ahora hace ver que aquella justicia observada en la ciudad no era más que una imagen o semblanza de la verdadera justicia que se halla en el hombre cuando cada una de las partes de su alma hace lo que le es propio. Aquella imagen o semblanza es, sin embargo, útil porque nos conduce a la realidad. Otros interpretan la mente platónica de manera distinta y ven en el proceso una elevación a la pura idea de justicia desde sus distintas manifestaciones o revelaciones parciales (*eidola*) así en el Estado como en el individuo: la fórmula «hacer cada uno lo suyo» no sería más que una de estas imágenes o semblanzas.

[88] Los intérpretes modernos se inclinan a creer que el autor se refiere a las cuerdas correspodientes a las tres notas fundamentales de la escala: primera (grave), octava (alta) y cuarta (media); el escoliasta, en cambio, cuenta dos octavas con sus notas extremas (grave y alta) y entiende por media la última de la primera octava, que es la primera de la segunda y, por lo tanto, común a ambas. En uno u otro caso, las tres

medio; y después de enlazar todo esto y conseguir de esta variedad su propia unidad, entonces es cuando, bien templado y acordado, se pone a actuar así dispuesto ya en la adquisición de riquezas, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya en lo que toca a sus contratos privados, y en todo esto juzga y denomina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado y prudencia al conocimiento que la presida y acción injusta, 444
en cambio, a la que destruya esa disposición de cosas e *a*
ignorancia a la opinión que la rija [89].

—Verdad pura es, Sócrates, lo que dices —observó.

—Bien —repliqué—; creo que no se diría que mentíamos si afirmáramos que habíamos descubierto al hombre justo y a la ciudad justa y la justicia que en ellos hay.

—No, de cierto, por Zeus —dijo.

—¿Lo afirmaremos, pues?

—Lo afirmaremos.

XVIII. —Bien —dije—, después de esto creo que hemos de examinar la injusticia [90].

—Claro está.

—¿No será necesariamente una sedición de aquellos *b*
tres elementos, su empleo en actividades diversas y ajenas y la sublevación de una parte contra el alma toda para gobernar en ella sin pertenecerle el mando, antes

notas pueden ser llamadas «términos» (de intervalos armónicos). Platón deja entrever que la armonía debe alcanzar también a las notas intermedias comprendidas entre estas fundamentales, lo que, respecto de lo comparado, quiere decir que su división en tres elementos no es exhaustiva (Adam). Queda por observar que los vocablos usados en el original por Platón no expresan el tono de las notas, sino la posición de las cuerdas en el octacordio.

89 Por primera vez se presenta aquí la oposición entre conocimiento y opinión, que tendrá ulterior y amplio desarrollo.

90 El tema de la injusticia será tratado extensamente en los libros VIII y IX; aquí no hay más que un bosquejo preliminar en que Platón saca las consecuencias inmediatas de lo tratado y recoge conceptos de la opinión común acerca de aquélla como lo ha hecho antes con la justicia (cf. nota a 442 *d*).

bien, siendo esas partes tales por su naturaleza que a la una le convenga estar sometida y a la otra no, por ser especie regidora? Algo así diríamos, creo yo, y añadiríamos que la perturbación y extravío de estas especies es injusticia e indisciplina y vileza e ignorancia y, en suma, total perversidad.

c —Eso precisamente —dijo.

—Así, pues —dije yo—, el hacer cosas injustas, el violar la justicia e igualmente el obrar conforme a ella ¿son cosas todas que ahora distinguimos ya con claridad si es que hemos distinguido la injusticia y la justicia?

—¿Cómo es ello?

—Porque en realidad —dije— en nada difieren de las cosas sanas ni de las enfermizas, ellas en el alma como éstas en el cuerpo.

—¿De qué modo? —preguntó.

—Las cosas sanas producen salud, creo yo; las enfermizas, enfermedad.

—Sí.

—¿Y el hacer cosas justas no produce justicia y el
d obrar injustamente injusticia?

—Por fuerza.

—Y el producir salud es disponer los elementos que hay en el cuerpo de modo que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir enfermedad es hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza [91].

—Así es.

—¿Y el producir justicia —dije— no es disponer los elementos del alma para que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir injusticia, el hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza?

—Exactamente —replicó.

---

91 Es la concepción hipocrática de la salud y de la enfermedad: según Hipócrates, la salud consiste en la buena proporción y la buena mezcla de la sangre, la flema y la bilis; cuando hay exceso o defecto de alguno de estos humores o están separados o defectuosamente mezclados, se produce la enfermedad.

—Así, pues, según se ve, la virtud será una cierta *e*
salud, belleza y bienestar del alma; y el vicio, enfermedad, fealdad y flaqueza de la misma.

—Así es.

—¿Y no es cierto que las buenas prácticas llevan a la consecución de la virtud y las vergonzosas a la del vicio?

—Por fuerza.

XIX. —Ahora nos queda, según parece, investigar si conviene obrar justamente, portarse bien y ser justo, 445
pase o no inadvertido el que tal haga, o cometer injus- *a*
ticia y ser injusto con tal de no pagar la pena y verse reducido a mejorar por el castigo.

—Pues a mí, ¡oh, Sócrates! —dijo—, me parece ridícula esa investigación si resulta que, creyendo, como creemos, que no se puede vivir una vez trastornada y destruida la naturaleza del cuerpo, aunque se tengan todos los alimentos y bebidas y toda clase de riquezas y
poder, se va a poder vivir cuando se trastorna y per- *b*
vierte la naturaleza de aquello por lo que vivimos[92], haciendo el hombre cuanto le venga en gana excepto lo que le puede llevar a escapar del vicio y a conseguir la justicia y la virtud. Esto suponiendo que una y otra se revelen tales como nosotros hemos referido.

—Ridículo de cierto —dije—, pero, de todos modos, puesto que hemos llegado a punto en que podemos ver con la máxima claridad que esto es así, no hemos de renunciar a ello por cansancio.

—No, en modo alguno, por Zeus —replicó—; no hay que renunciar.

—Atiende aquí, pues —dije—, para que veas cuántas *c*
son las especies que, a mi parecer, tiene el vicio: por lo menos las más dignas de consideración.

—Te sigo atentamente —repuso él—. Ve diciendo.

---

[92] Es decir, el alma, conforme a lo que se dijo (353 *d*). Notable pensamiento el que sigue, de que la vida del hombre malvado y disoluto sólo recobra su valor cuando aquél empieza a actuar para salir del vicio y recobrar la virtud.

—Pues bien —dije—, ya que hemos subido a estas alturas de la discusión, se me muestra como desde una atalaya que hay una sola especie de virtud e innumerables de vicio [93]; bien que de estas últimas son cuatro las más dignas de mencionarse.

—¿Cómo lo entiendes? —preguntó.

—Cuantos son los modos de gobierno con forma propia —dije—, tantos parece que son los modos del alma.

d —¿Cuántos?

—Cinco —contesté—, los de gobierno; cinco, los del alma.

—Dime cuáles son —dijo.

—Afirmo —dije— que una manera de gobierno es aquella de que nosotros hemos discurrido, la cual puede recibir dos denominaciones; cuando un hombre solo se distingue entre los gobernantes, se llamará reino, y cuando son muchos, aristocracia [94].

—Verdad es —dijo.

—A esto lo declaro como una sola especie —observé—; porque, ya sean muchos, ya uno solo, nadie tocará

e a las leyes importantes de la ciudad si se atiene a la crianza y educación que hemos referido.

—No es creíble —contestó.

---

93 Este principio de la unidad de la virtud y variedad del vicio había sido desde antiguo profesado por los pitagóricos y fue después repetido por Aristóteles (*Eth. Nic.* 1106 *b* 28 y sigs.).

94 En verdad Platón nos ha presentado a los gobernantes de su ciudad como una clase y, por tanto, como una pluralidad; aquí apunta que el gobernante puede ser uno solo y distintas indicaciones en el resto de la obra (540 *a* y sigs., 576 *e*, 587 *b*) nos llevan a la conclusión de que considera a la monarquía sólo como una forma especial de aristocracia. En *El político*, por el contrario (301 y sigs.), al hacer la clasificación de los regímenes en monarquías, aristocracias y democracias con los tres tipos degenerados correspondientes se marca una distinción fundamental entre los dos primeros.

V

I. —Tal es, pues, la clase de ciudad y de constitu- 449
ción que yo califico de buena y recta y tal la clase de *a*
hombre; ahora bien, si éste es bueno, serán malos y viciosos los demás tipos de organización política o de disposición del carácter de las almas individuales, pudiendo esta su maldad revestir cuatro formas distintas.

—¿Cuáles son esas formas? —preguntó.

Y yo iba a enumerarlas una por una, según el orden en que me parecían nacer unas de otras, cuando Pole- *b*
marco, que estaba sentado algo lejos de Adimanto, extendió el brazo, y cogiéndole de la parte superior del manto, por junto al hombro, lo atrajo a sí e, inclinado hacia él, le dijo al oído unas palabras de las que no pudimos entender más que lo siguiente: —¿Lo dejamos entonces o qué hacemos?

—De ningún modo —respondió Adimanto hablando ya en voz alta.

Entonces yo: —¿Qué es eso —pregunté— que no vais a dejar vosotros?

—A ti —contestó.

c —Pero ¿por qué razón? —pregunté.

—Nos parece —contestó— que flaqueas e intentas sustraer y no tratar todo un aspecto y no el menos importante, de la cuestión: crees, por lo visto, que no advertimos cuán a la ligera lo has tocado, diciendo, en lo relativo a mujeres e hijos, que nadie ignora cómo las cosas de los amigos han de ser comunes [1].

—¿Y no estoy en lo cierto, Adimanto? —dije.

—Sí —respondió—. Pero esa certidumbre necesita también, como lo demás, de alguna aclaración que nos muestre en qué consiste tal comunidad. Pues ésta puede ser de muchas maneras. No pases por alto, pues, aquella a la cual tú te refieres; porque, en lo que a nosotros
d respecta, hace ya tiempo que venimos esperando y pensando que ibas a decir algo sobre cómo será la procreación de descendientes, la educación de éstos una vez nacidos y, en una palabra, esa comunidad de mujeres e hijos que dices. Consideramos, en efecto, que es grande, mejor dicho, capital la importancia de que en una sociedad vaya esto bien o mal. Por eso, viendo que pasas a otro tipo de constitución sin haber definido suficientemente este punto, hemos decidido, como acabas de
450 oír, no dejarte mientras no hayas tratado todo esto del
a mismo modo que lo demás.

—Pues bien —dijo Glaucón—, consideradme también a mí como votante de ese acuerdo.

—No lo dudes —dijo Trasímaco—; ten entendido, Sócrates, que esta nuestra decisión es unánime.

II. —¡Qué acción la vuestra —exclamé— al echaros de ese modo sobre mí! ¡Qué discusión volvéis a promover, como en un principio, acerca de la ciudad! Yo estaba tan contento por haber salido ya de este punto y me alegraba de que lo hubieseis dejado pasar aceptando mis palabras de entonces; y ahora queréis volver a él
b sin saber qué enjambre de cuestiones levantáis con ello.

[1] 423 *e*.

Yo sí que lo preveía y por eso lo di de lado entonces, para que no nos diera tanto quehacer.

—¿Pues qué? —dijo Trasímaco—. ¿Crees que éstos han venido aquí a fundir oro o a escuchar una discusión? [2]

—Sí —asentí—, una discusión mesurada.

—Pero para las personas sensatas —dijo Glaucón—, no hay, Sócrates, otra medida que limite la audición de tales debates sino la vida entera [3]. No te preocupes, pues, por nosotros; y en cuanto a ti, en modo alguno desistas de decir lo que te parece sobre las preguntas que te hacemos: explica qué clase de comunidad se establecerá entre nuestros guardianes [4], por lo que toca a sus muje- *c*
res e hijos, y cómo se criará a éstos mientras sean aún pequeños, en el período intermedio entre el nacimiento y el comienzo de la educación [5], durante el cual parece ser más penosa que nunca su crianza. Intenta, pues, mostrarnos de qué manera es preciso que ésta se desarrolle.

—No es tan fácil, bendito Glaucón —dije—, el exponerlo, pues ha de provocar muchas más dudas todavía que lo discutido antes. Porque o no se considerará tal vez realizable lo expuesto, o bien, aun admitiéndolo como perfectamente, viable, se dudará de su bondad. *d*
Por lo cual me da cierto reparo tocar estas cosas, no sea, mi querido amigo, que parezca cuanto digo una aspiración quimérica.

---

[2] Es una expresión proverbial aplicada a aquellos que dejan lo que les importa por dedicarse a otras empresas más atractivas, pero menos útiles.

[3] Aunque es Glaucón quien habla, sus palabras bien pudieron haber sido pronunciadas por el Sócrates histórico, tan amigo de las discusiones filosóficas. Sólo que para Sócrates ni aun la misma vida es medida apropiada para limitar estos debates, que continuarán incluso en el otro mundo: cf. 498 *d*.

[4] Platón va a describir únicamente la organización y educación de la clase de los guardianes desentendiéndose de artesanos y labradores, lo cual le valió severas críticas de Aristóteles, *Pol.* 1264 *a*-11 y sigs.

[5] En *Leg.* 794 *c* se calculan seis años entre el nacimiento y la educación.

—Nada temas —dijo—. Pues no son ignorantes, incrédulos ni malévolos quienes te van a escuchar.

Entonces pregunté yo: —¿Acaso hablas así, mi buen amigo, porque quieres animarme?

—Sí por cierto —asintió.

—Pues bien —repliqué—, consigues todo lo contrario. Porque, si tuviera yo fe en la certeza de lo que digo, estarían bien tus palabras de estímulo. Pues puede sentirse seguro y confiado quien habla, conociendo la verdad acerca de los temas más grandes y queri-
e dos, ante un auditorio amistoso e inteligente; ahora bien, quien diserta sobre algo acerca de lo cual duda e investiga todavía, ése se halla en posición peligrosa y
451 resbaladiza, como lo es ahora la mía, no porque recele
a provocar vuestras risas —eso sería ciertamente pueril—, sino porque temo que, no acertando con la verdad, no sólo venga yo a dar en tierra, sino arrastre tras de mí a mis amigos y eso en las cuestiones en que más cuidadosamente hay que evitar un mal paso. Y suplico a Adrastea [6], ¡oh, Glaucón!, que me perdone por lo que voy a decir: considero menos grave matar involuntariamente a una persona que engañarla en lo relativo a la nobleza, bondad y justicia de las instituciones. Si ha de exponerse uno a este peligro, es mejor hacerlo en-
b tre enemigos que entre amigos; de modo que no haces bien en animarme [7].

Entonces se echó a reír Glaucón y dijo: —Pues bien, Sócrates, si algún daño nos causan tus palabras, desde ahora te absolvemos, como en caso de homicidio, y te declaramos limpio de engaño con respecto a nosotros. Habla, pues, sin miedo.

—Realmente —dije—, el absuelto queda en casos ta-

---

[6] Adrastea era la diosa encargada de castigar las palabras demasiado orgullosas o audaces (cf. Esquilo, *Prom.* 936).

[7] Glaucón ha intentado dar ánimos a Sócrates diciéndole que está entre amigos, pero esto no ha contribuido más que a desalentarle, pues en casos tales es peor estar entre amigos que entre enemigos.

les limpio según la ley. Es natural, por tanto, que ocurra aquí lo mismo que allí [8].

—Buena razón —dijo— para que hables.

—Es necesario, pues —comencé—, que volvamos ahora atrás para decir lo que tal vez debíamos haber dicho antes, en su lugar correspodiente; aunque, después de todo, quizá no resulte tampoco improcedente c
que, una vez terminada por completo la representación masculina, comience, sobre todo ya que tanto insistes, la femenina [9].

III. Para hombres configurados por naturaleza y educación como hemos descrito no hay, creo yo, otras rectas normas de posesión y trato de sus hijos y mujeres que el seguir por el camino en que los colocamos desde un principio. Ahora bien, en nuestra ficción emprendimos, según creo, el constituir a los hombres en algo así como guardianes de un rebaño.

—Sí.

—Pues bien, sigamos del mismo modo: démosles ge- d
neración y crianza semejantes y examinemos si nos conviene o no.

—¿Cómo? —preguntó.

—Del modo siguiente. ¿Creemos que las hembras de los perros guardianes deben vigilar igual que los machos y cazar junto con ellos y hacer todo lo demás en común o han de quedarse en casa, incapacitadas por los partos y crianzas de los cachorros, mientras los otros trabajan y tienen todo el cuidado de los rebaños? [10]

---

[8] «Aquí» es «en nuestra discusión»; «allí» es «en caso de homicidio». Sobre las leyes vigentes para este último caso, cf. *Leg.* 869 *e* y Demóst. XXXVII 58.

[9] Los mimos de Sofrón, autor siracusano predilecto de Platón, se dividían en «varoniles» y «femeniles». En aquéllos el protagonista o todos los personajes eran varones, al contrario que en éstos. Parece inferirse de este lugar que era costumbre representar antes un mimo de los primeros y después otro de los segundos.

[10] Aristót. *Pol.* 1264 *b* 4 y sigs. critica este pasaje objetando que las perras no tienen que atender al cuidado de su casa; pero Platón podría alegar que tampoco las mujeres de su ciudad tendrán que hacerlo. Sin

—Harán todo en común —dijo—; sólo que tratamos
e a las unas como a más débiles y a los otros como a más fuertes.

—¿Y es posible —dije yo— emplear a un animal en las mismas tareas si no le das también la misma crianza y educación?

—No es posible.

—Por tanto, si empleamos a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, menester será darles también las mismas enseñanzas [11].

—Sí.

452 —Ahora bien, a aquéllos les fueron asignadas la mú-
a sica y la gimnástica.

—Sí.

—Por consiguiente, también a las mujeres habrá que introducirlas en ambas artes, e igualmente en lo relativo a la guerra; y será preciso tratarlas de la misma manera.

—Así resulta de lo que dices —replicó.

—Pero quizá mucho de lo que ahora se expone —dije— parecería ridículo, por insólito, si llegara a hacerse como decimos.

—Efectivamente —dijo.

—¿Y qué es lo más risible que ves en ello? —pregunté yo—. ¿No será, evidentemente, el espectáculo de las mujeres ejercitándose desnudas en las palestras junto con los hombres, y no sólo las jóvenes, sino también
b hasta las ancianas [12], como esos viejos que, aunque estén arrugados y su aspecto no sea agradable, gustan de hacer ejercicio en los gimnasios?

---

embargo, su afirmación es discutible, porque no existe, naturalmente, un paralelismo perfecto entre hombres y animales.

[11] El autor se opone, en nombre de la naturaleza, a la opinión común en Grecia acerca de las mujeres, que eran consideradas como seres completamente distintos de los hombres y, en cierto modo, inferiores. Cf. *Leg.* 780 *e;* Jenof. *Mem.* II 2, 5; *Conv.* II 9; *Oecon.* III 12.

[12] Platón se inspira aquí en el uso de Esparta; cf. Plut. *Vita Lyc.* XIV 1-8, Eurip. *Andr.* 596 y sigs., Aristóf. *Lys.* 82.

—¡Sí, por Zeus! —exclamó—. Parecería ridículo, al menos en nuestros tiempos.

—Pues bien —dije—, una vez que nos hemos puesto a hablar, no debemos retroceder ante las chanzas de los graciosos [13] por muchas y grandes cosas que digan de semejante innovación aplicada a la gimnástica, a la mú- c
sica y no menos al manejo de las armas y la monta de caballos.

—Tienes razón —dijo.

—Al contrario, ya que hemos comenzado a hablar, hay que marchar en derechura hacia lo más escarpado de nuestras normas, y rogar a ésos que, dejando su oficio, se pongan serios y recordarles que no hace mucho tiempo les parecía a los griegos vergonzoso y ridículo lo que ahora se lo parece a la mayoría de los bárbaros, el dejarse ver desnudos los hombres, y que, cuando comenzaron los cretenses a usar de los gimnasios y les siguieron los lacedemonios [14], los guasones de entonces tuvie- d
ron en todo esto materia para sus sátiras. ¿No crees?

—Sí por cierto.

—Pero cuando la experiencia, me imagino yo, les demostró que era mejor desnudarse que cubrir todas esas partes, entonces lo ridículo que veían los ojos se disipó ante lo que la razón designaba como más conveniente; y esto demostró que es necio quien considera risible otra cosa que el mal o quien se dedica a hacer reír contemplando otro cualquier espectáculo que no sea el de la estupidez y la maldad o el que, en cambio, e
propone a sus actividades serias otro objetivo distinto del bien [15].

—Absolutamente cierto —dijo.

---

[13] Sobre todo Aristófanes, como se dijo.

[14] Compárense dos pasajes célebres de Heródoto (I 10) y Tucídides (I 6, 5). Platón contradice a este último, según el cual los primeros que usaron de los gimnasios (tomando esta palabra en su sentido estrictamente etimológico, es decir, como referente a los lugares en que los hombres se ejercitaban desnudos) fueron los lacedemonios.

[15] Hay que reírse de lo malo y tomar en serio lo bueno; es necio quien se ríe del bien o quien toma en serio el mal.

IV. —¿No será, pues, esto lo primero que habremos de decidir con respecto a tales cosas, si son factibles o no, y no concederemos controversia a quien, en
453 broma o en serio, quiera discutir si las hembras humanas
a son capaces por naturaleza de compartir todas las tareas del sexo masculino o ni una sola de ellas, o si pueden realizar unas sí y otras no, y a cuál de estas dos clases pertenecen las ocupaciones militares citadas? ¿Acaso no es éste el mejor comienzo, partiendo del cual es natural que lleguemos al más feliz término?

—Desde luego —dijo.

—¿Quieres, pues —pregunté—, que discutamos con nosotros mismos en nombre de esos otros para que la parte contraria no se halle sin defensores ante nuestro ataque?

b —Nada hay que lo impida —dijo.

—Digamos, pues, en su nombre: «Sócrates y Glaucón, ninguna falta hace que vengan otros a contradeciros. Pues fuisteis vosotros mismos quienes, cuando empezabais a establecer la ciudad que habéis fundado, convinisteis [16] en la necesidad de que cada cual ejerciera, como suyo propio, un solo oficio, el que su naturaleza le dictara.»

—Lo reconocimos, creo yo; ¿cómo no?

—«¿Y puede negarse que la naturaleza de la mujer difiere enormemente de la del hombre?»

—¿Cómo negar que difiere?

—«¿No serán, pues, también distintas las labores,
c conformes a la naturaleza de cada sexo, que se debe prescribir a uno y otro?»

—¿Cómo no?

—«Entonces, ¿no erráis ahora y caéis en contradicción con vosotros mismos al afirmar, en contrario, la necesidad de que hombres y mujeres hagan lo mismo, y eso teniendo naturalezas sumamente dispares?» ¿Tienes algo que oponer a esto, mi inteligente amigo?

—Así, de momento —respondió—, no es muy fácil.

[16] 369 *e*.

Pero te suplicaré, te suplico ya mismo, que des también voz a nuestra argumentación cualquiera que ésta sea.

—He aquí, Glaucón —dije—, una dificultad que, con otras muchas semejantes, preveía yo hace tiempo; *d* de ahí mi temor y el no atreverme a tocar las normas sobre la manera de adquirir y tener mujeres e hijos.

—No, ¡por Zeus! —dijo—, no parece cosa fácil.

—No lo es —dije—. Pero ocurre que una persona no se echa menos a nadar si ha caído en el centro del más grande piélago que si en una pequeña piscina [17].

—En efecto. *e*

—Pues bien, también nosotros tenemos que nadar e intentar salir con bien de la discusión esperando que tal vez nos recoja un delfín [18] o sobrevenga cualquier otra salvación milagrosa.

—Así parece —dijo.

—¡Ea, pues! —exclamé—. A ver si por alguna parte encontramos la salida. Convinimos, por lo visto, en que cada naturaleza debe dedicarse a un trabajo distinto y en que las de hombres y mujeres son diferentes; y, sin embargo, ahora decimos que estas naturalezas distintas han de tener las mismas ocupaciones. ¿Es eso lo que nos reprocháis? [19]

—Exactamente.

—¡Cuán grande es, oh, Glaucón —dije—, el poder 454
del arte de la contradicción! [20] *a*

—¿Por qué?

—Porque —seguí— me parecen ser muchos los que, aun contra su voluntad, van a dar en ella creyendo que lo que hacen no es contender, sino discutir; porque no son capaces de cosiderar las cuestiones estableciendo distinciones en ellas, sino que se atienen únicamente a las palabras en su búsqueda de argumentos contra lo ex-

---

17 He aquí la primera sugestión de la metáfora del mar tempestuoso que va a dominar casi todo el libro V.

18 Alusión a la historia del poeta Arión, que, arrojado al mar por unos bandidos, fue salvado por un delfín. Cf. Heród. I 23-24.

19 Sócrates identifica a sus auditores con los supuestos objetantes.

20 Cf. 539 *d* y *Soph.* 225 *b*, *Phaedr.* 261 *d*, *Euthyd.* 275 *c*.

puesto, y así es pendencia, no discusión común la que entablan.

—En efecto —dijo—, a muchos les ocurre así. Pero ¿es ello aplicable a nosotros en este momento?

b —Completamente —dije—. En efecto, nos vemos en peligro de caer inconscientemente en la contradicción.

—¿Cómo?

—Porque nos atenemos sólo a las palabras para sostener denodadamente y por vía de disputa que las naturalezas que no son las mismas no deben dedicarse a las mismas ocupaciones y no consideramos en modo alguno de qué clase era y a qué afectaba la diversidad o identidad de naturalezas que definíamos al atribuir ocupaciones diferentes a naturalezas diferentes y las mismas ocupaciones a las mismas naturalezas.

—En efecto —dijo—, no lo tuvimos en cuenta.

c —Pues bien —dije—, podemos, según parece, preguntarnos a nosotros mismos si los calvos y los peludos tienen la misma u opuesta naturaleza y, una vez que convengamos en que es opuesta, prohibir, si los calvos son zapateros, que lo sean los peludos, y si lo son los peludos, que lo sean los otros.

—Ridículo sería ciertamente —dijo.

—¿Y será acaso ridículo por otra razón —dije— sino porque entonces no considerábamos de manera absoluta la identidad y diversidad de naturalezas, sino que única-

d mente poníamos atención en aquella especie de diversidad y similitud que atañía a las ocupaciones en sí? Queríamos decir, por ejemplo, que un hombre y otro hombre de almas dotadas para la medicina tienen la misma naturaleza. ¿No crees?

—Sí por cierto.

—¿Y el médico y el carpintero tienen naturalezas distintas?

—En absoluto.

V. —Por consiguiente —dije—, del mismo modo, si los sexos de los hombres y de las mujeres se nos muestran sobresalientes en relación con su aptitud para

algún arte u otra ocupación, reconoceremos que es necesario asignar a cada cual las suyas. Pero si aparece que solamente difieren en que las mujeres paren y los hombres engendran, en modo alguno admitiremos como cosa *e*
demostrada que la mujer difiera del hombre con relación a aquello de que hablábamos; antes bien, seguiremos pensando que es necesario que nuestros guardianes y sus mujeres se dediquen a las mismas ocupaciones.

—Y con razón —dijo.

—Pues bien, ¿no rogaremos después al contradictor que nos enseñe con relación a cuál de las artes o menes- 455
teres propios de la organización cívica no son iguales, *a*
sino diferentes las naturalezas de mujeres y hombres?

—Justo es hacerlo.

—Pues bien, quizá respondería algún otro, como tú decías hace poco [21], que no es fácil dar respuesta satisfactoria de improviso, pero no es nada difícil hacerlo después de alguna reflexión.

—Sí, lo diría.

—¿Quieres, pues, que a quien de tal modo nos contradiga [22] le invitemos a seguir nuestro razonamiento por si acaso le demostramos que no existe ninguna ocupación *b*
relacionada con la administración de la ciudad que sea peculiar de la mujer?

—Desde luego.

—«¡Ea, pues —le diremos—, responde! ¿No decías acaso que hay quien está bien dotado con respecto a algo y hay quien no lo está, en cuanto aquél aprende las cosas fácilmente y éste con dificultad? ¿Y que al uno le bastan unas ligeras enseñanzas para ser capaz de descubrir mucho más de lo que ha aprendido, mientras el otro no puede ni retener lo que aprendió en largos tiempos de estudio y ejercicio? ¿Y que en el primero las fuerzas corporales sirven eficazmente a la inteligencia, *c*
mientras en el segundo constituyen un obstáculo? ¿Son tal vez otro o éstos los caracteres por los cuales distin-

[21] 453 *c*.
[22] Cf. 454 *e*.

guías al que está bien dotado para cada labor y al que no?»

—Nadie —dijo— afirmará que sean otros.

—¿Y conoces algún oficio ejercido por seres humanos en el cual no aventaje en todos esos aspectos el sexo de los hombres al de las mujeres? ¿O vamos a extendernos hablando de la tejeduría y del cuidado de los pasteles y guisos, menesteres para los cuales parece
d valer algo el sexo femenino y en los que la derrota de éste sería cosa ridícula cual ninguna otra? [23]

—Tienes razón —dijo—; el un sexo es ampliamente aventajado por el otro en todos o casi todos los aspectos [24]. Cierto que hay muchas mujeres que superan a muchos hombres en muchas cosas; pero en general ocurre como tú dices.

—Por tanto, querido amigo, no existe en el regimiento de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer como tal mujer ni del varón como tal varón, sino que las dotes naturales están diseminadas indistintamente en unos y otros seres, de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores y el
e hombre también a todas; únicamente que la mujer es en todo más débil que el varón.

—Exactamente.

—¿Habremos, pues, de imponer todas las obligaciones a los varones y ninguna a las mujeres?

—¿Cómo hemos de hacerlo?

—Pero diremos, creo yo, que existen mujeres dotadas para la medicina y otras que no lo están; mujeres músicas y otras negadas por naturaleza para la música.

—¿Cómo no?

456 —¿Y no las hay acaso aptas para la gimnástica y la
a guerra y otras no belicosas ni aficionadas a la gimnástica?

—Así lo creo.

---

[23] Estas excepciones le parecen a Sócrates tan perfectamente banales que no vale la pena discutirlas. Cf. Jenof. *Mem.* III 9, 11.

[24] Cf. *Crat.* 392 *c*.

—¿Y qué? ¿Amantes y enemigas de la sabiduría? ¿Y unas fogosas y otras carentes de fogosidad?

—También las hay.

—Por tanto, existen también la mujer apta para ser guardiana y la que no lo es. ¿O no son ésas las cualidades por las que elegimos a los varones guardianes? [25]

—Ésas, efectivamente.

—Así, pues, la mujer y el hombre tienen las mismas naturalezas en cuanto toca a la vigilancia de la ciudad, sólo que la de aquélla es más débil y la de éste más fuerte.

—Así parece.

VI. —Precisa, pues, que sean mujeres de esa clase *b* las elegidas para cohabitar con los hombres de la misma clase y compartir la guarda con ellos, ya que son capaces de hacerlo y su naturaleza es afín a la de ellos.

—Desde luego.

—¿Y no es preciso atribuir los mismos cometidos a las mismas naturalezas?

—Los mismos.

—Henos, pues, tras un rodeo, en nuestra posición primera: convenimos en que no es antinatural asignar la música y la gimnástica a las mujeres de los guardianes.

—Absolutamente cierto.

—Vemos, pues, que no legislábamos en forma irrea- *c* lizable ni quimérica [26], puesto que la ley que instituimos está de acuerdo con la naturaleza. Más bien es el sistema contrario, que hoy se practica, el que, según parece, resulta oponerse a ella.

—Así parece.

—Ahora bien, ¿no habíamos de examinar si lo que decíamos [27] era factible y si era lo mejor?

—Sí.

---

[25] 375 *c*.
[26] Cf. 450 *d*.
[27] 452 *e*.

—¿Estamos de acuerdo en que es factible?

—Sí.

—¿Y ahora nos falta dejar sentado que es lo mejor?

—Claro.

—Pues bien; en cuanto a la formación de mujeres guardianas, ¿no habrá una educación que forme a nuestros hombres y otra distinta para las mujeres, sobre todo
d puesto que es la misma la naturaleza sobre la que una y otra actúan?

—No serán distintas.

—Ahora bien, ¿cuál es tu opinión sobre lo siguiente?

—¿Sobre qué?

—Sobre tu creencia de que hay unos hombres mejores y otros peores. ¿O los consideras a todos iguales?

—En modo alguno.

—Pues bien, ¿crees que, en la ciudad que hemos fundado, hemos hecho mejores a los guardianes, que han recibido la educación antes descrita, o a los zapateros, educados en el arte zapateril?

—¡Qué ridiculez preguntas! —exclamó.

e —Comprendo —respondí—. ¿Y qué? ¿No son éstos los mejores de todos los ciudadanos?

—Con mucho.

—¿Y qué? ¿No serán estas mujeres las mejores de entre las de su sexo?

—También lo serán con mucho —dijo.

—¿Y existe cosa más ventajosa para una ciudad que el que haya en ella mujeres y hombres dotados de toda la excelencia posible?

—No la hay.

—¿Y esto lo lograrán la música y la gimnástica actuando del modo que nosotros describimos?

457 —¿Cómo no?

a —De modo que no sólo era viable la institución que establecimos, sino también la mejor para la ciudad.

—Así es.

—Deberán, pues, desnudarse las mujeres de los guardianes —porque, en vez de vestidos se cubrirán con su

virtud [28]— y tomarán parte tanto en la guerra como en las demás tareas de vigilancia pública [29] sin dedicarse a ninguna otra cosa; sólo que las más llevaderas de estas labores serán asignadas más bien a las mujeres que a los hombres a causa de la debilidad de su sexo. En cuanto *b* al hombre que se ría [30] de las mujeres desnudas que se ejercitan con los más nobles fines, ése «recoge verde el fruto» [31] de la risa y no sabe, según parece, ni de qué se ríe ni lo que hace; pues con toda razón se dice y se dirá siempre que lo útil es hermoso y lo nocivo es feo.

—Ciertamente.

VII. —¿Podemos, pues, afirmar que ésta es, por así decirlo, la primera oleada que al hablar de la posición legal de las mujeres hemos sorteado, puesto que no sólo no hemos sido totalmente engullidos por ella cuando *c* establecíamos que todos los empleos han de ser ejercidos en común por nuestros guardianes y guardianas, sino que la misma argumentación ha llegado en cierto modo a convenir consigo misma en que cuanto sostiene es tan hacedero como ventajoso?

—Efectivamente —dijo—, no era pequeña la ola de que has escapado.

—Pues no la tendrás por tan grande —dije— cuando veas la que viene tras ella.

---

[28] Una frase parecida en Plutarco, quien, en *Coniug. praec.* 139*c* y contradiciendo a Heródoto (I 8, cf. nota a 359 *c*), «al quitarse la mujer el manto se despoja también del pudor», afirma: «porque, al contrario, la mujer casta sustituye su vestidura por el pudor». Shorey cita una carta de Rousseau a d'Alembert *(couvertes de l'honnêteté publique)*.

[29] Según Heródoto (IV 116), las mujeres de los saurómatas iban con sus maridos a la caza y a la guerra y se vestían como ellos (cf. *Leg.* 804 *e*).

[30] Como Aristófanes en *Lys.* 80-83.

[31] Píndaro dice de los físicos jónicos (fr. 209 Sn.-M.) que «recogen verde el fruto de la sabiduría», es decir, su pretendida sabiduría no lo es en realidad. Lo mismo les pasa a los cómicos con la risa que pretenden producir: es una risa «verde», una risa absurda, una risa que no es risa.

—Habla, pues; véala yo —dijo.

—De éstas —comencé— y de las demás cosas antes dichas se sigue, en mi opinión, esta ley.

—¿Cuál?

—Esas mujeres serán todas comunes para todos esos
d hombres y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre [32].

—Eso —dijo— provocará mucha más incredulidad todavía que lo otro en cuanto a su viabilidad y excelencia.

—No creo —repliqué— que se dude de su utilidad ni de que sería el mayor de los bienes la comunidad de mujeres e hijos siempre que ésta fuera posible; lo que sí dará lugar, creo yo, a muchísimas discusiones, es el problema de si es realizable o no.

e —Más bien serán ambos problemas —dijo— los que provoquen con razón muchos reparos.

—He aquí, según dices —respondí—, una coalición de argumentos. ¡Y yo que esperaba escapar por lo menos del uno de ellos, si tú convenías en que ello era beneficioso, y así sólo me quedaba el de si resultaría hacedero o no!

—Pues no pasó inadvertida tu escapatoria —dijo—; tendrás que dar cuenta de los dos.

—Menester será —dije— sufrir mi castigo. Pero sólo
458 te pido el siguiente favor: déjame que me obsequie con
a un festín como los que las personas de mente perezosa suelen ofrecerse a sí mismos cuando pasean solas. En efecto, esta clase de gentes no esperan a saber de qué manera se realizará tal o cual cosa de las que desean, sino que, dejando esa cuestión, para ahorrarse el trabajo de pensar en si ello será realizable o no, dan por sentado que tienen lo que desean y se divierten disponiendo lo demás y enumerando lo que harán cuando se realice,

---

32 Aristót. *Pol.* 1262 *a* 16 y sigs. objeta con razón que hay parecidos tan evidentes que harían inútiles todas las precauciones para que los padres no reconozcan a los hijos.

con lo cual hacen aún más indolente el alma que ya de por sí lo era. He aquí, pues, que también yo flojeo y deseo aplazar para más tarde la cuestión de cómo ello b es factible; por ahora, dando por supuesto que lo es, examinaré, si me lo permites, el cómo lo regularán los gobernantes cuando se realice y mostraré que no habría cosa más beneficiosa para la ciudad y los guardianes que esta práctica. Eso es lo que ante todo intentaré investigar juntamente contigo; y luego lo otro, si consientes en ello.

—Sí que consiento —dijo—; ve, pues, investigando.

—Pues bien; creo yo —dije— que, si son los gobernantes dignos de ese nombre, e igualmente sus auxiliares, estarán dispuestos los unos a hacer lo que se les c mande y los otros a ordenar obedeciendo también ellos a las leyes o bien siguiendo el espíritu de ellas en cuantos aspectos les confiemos.

—Es natural —dijo.

—Entonces, tú, su legislador —dije—, elegirás las mujeres del mismo modo que elegiste los varones y les entregarás aquellas cuya naturaleza se asemeje lo más posible a la de ellos. Y, como tendrán casas comunes y harán sus comidas en común, sin que nadie pueda poseer en particular nada semejante, y estarán juntos y se mezclarán unos con otros tanto en los gimnasios d como en los demás actos de su vida, una necesidad innata les impulsará, me figuro yo, a unirse los unos con los otros. ¿O no crees en esa necesidad de que hablo?

—No será una necesidad geométrica —dijo—, pero sí erótica, de aquellas que tal vez sean más pungentes que las geométricas y más capaces de seducir y arrastrar «grandes multitudes» [33].

VIII. —En efecto —dije—. Mas sigamos adelante, Glaucón; en una ciudad de gentes felices no sería decoroso, ni lo permitirían los gobernantes, que se unieran

[33] Estas palabras parecen ser una citación trágica.

e promiscuamente los unos con los otros o hicieran cualquier cosa semejante [34].

—No estaría bien —dijo.

—Es evidente, pues, que luego habremos de instituir matrimonios todo lo santos que podamos. Y serán más santos cuanto más beneficiosos.

—Muy cierto.

459 —Mas, ¿cómo producirán los mayores beneficios?
a Dime una cosa, Glaucón: veo que en tu casa hay perros cazadores y gran cantidad de aves de raza. ¿Acaso, por Zeus, no prestas atención a los apareamientos y crías de estos animales?

—¿Cómo? —preguntó.

—En primer lugar, ¿no hay entre ellos, aunque todos sean de buena raza, algunos que son o resultan mejores que los demás?

—Los hay.

—¿Y tú te procuras crías de todos indistintamente o te preocupas de que, en lo posible, nazcan de los mejores?

—De los mejores.

b —¿Y qué? ¿De los más jóvenes o de los más viejos o de los que están en la flor de la edad?

—De los que están en la flor.

—Y, si no nacen en estas condiciones, ¿crees que degenerarán mucho las razas de tus aves y canes?

—Sí que lo creo —dijo.

—¿Y qué opinas —seguí— de los caballos y demás animales? ¿Ocurrirá algo distinto?

—Sería absurdo que ocurriera —dijo.

—¡Ay, querido amigo! —exclamé—. ¡Qué gran necesidad vamos a tener de excelsos gobernantes si también sucede lo mismo en la raza de los hombres!

---

[34] Platón no se propone abolir el matrimonio ni quitarle carácter religioso prescindiendo de las ceremonias usuales entre los helenos. Aquí se refiere al *hieròs gámos*, nombre dado a las nupcias de Zeus y Hera, tipo de matrimonio ideal, que se celebran en Atenas con diversos ritos. Nada más opuesto a la idea platónica que el amor libre o cualquier otra modalidad del vicio sexual.

—¡Pues claro que sucede! —dijo—. ¿Pero por qué? c
—Porque serán muchas —dije— las drogas que por fuerza habrán de usar. Cuando el cuerpo no necesita de remedios, sino que se presta a someterse a un régimen, consideramos, creo yo, que puede bastar incluso un médico mediano. Pero, cuando hay que recurrir también a las drogas, sabemos que hace falta un médico de más empuje.

—Es verdad. ¿Pero a qué refieres eso?

—A lo siguiente —dije—: de la mentira y el engaño es posible que hayan de usar muchas veces nuestros gobernantes por el bien de sus gobernados. Y decía- d
mos [35], según creo, que era en calidad de medicina como todas esas cosas resultaban útiles.

—Muy razonable —dijo.

—Pues bien, en lo relativo al matrimonio y la generación parece que eso tan razonable resultará no poco importante.

—¿Por qué?

—De lo convenido se desprende —dije— la necesidad de que los mejores cohabiten con las mejores tantas veces como sea posible y los peores con las peores al contrario; y, si se quiere que el rebaño sea lo más excelente posible, habrá que criar la prole de los primeros, e
pero no la de los segundos. Todo esto ha de ocurrir sin que nadie lo sepa, excepto los gobernantes, si se desea también que el rebaño de los guardianes permanezca lo más apartado posible de toda discordia.

—Muy bien —dijo.

—Será, pues, preciso instituir fiestas en las cuales unamos a las novias y novios y hacer sacrificios, y que nuestros poetas compongan himnos adecuados a las bo- 460
das que se celebren. En cuanto al número de los matri- a
monios, lo dejaremos al arbitrio de los gobernantes, que, teniendo en cuenta las guerras, epidemias y todos los accidentes similares, harán lo que puedan por mantener

[35] 389 *b*.

constante el número de los ciudadanos de modo que nuestra ciudad crezca o mengüe lo menos posible [36].

[36] El esquema nupcial de Platón parece ser el siguiente. Al aproximarse una determinada fecha de cada año, los gobernantes determinan, de acuerdo con el total de fallecimientos, el número de matrimonios de guardianes que habrán de celebrarse. Sorteo entre todos los hombres de 25 a 55 años y las mujeres de 20 a 40; designación, sin sorteo previo, de los premiados por méritos de guerra. Como el sorteo está amañado, en él resultarán elegidos, de manera casi exclusiva, los sujetos de calidad superior. Ahora bien, de acuerdo con las leyes preventivas del incesto, ocurrirá que un varón que haya nacido en el año 100 de una supuesta era no podrá casar: *a)* con las nacidas en 60-80, cada una de las cuales podría ser su madre; *b)* con las nacidas en 125-155, todas las cuales podrían ser sus hijas; *c)* con las nacidas en 80-120, que podrían ser sus hermanas uterinas; *d)* con las nacidas en 70-130, que podrían ser sus hermanas consanguíneas. Es decir, que no podría casar con nadie. Como en Grecia estaban permitidos los matrimonios entre consanguíneos, podemos eliminar el último apartado. Si es así, este hombre podría casar con las nacidas entre 120 y 125, demasiado jóvenes para ser sus hermanas de madre y demasiado viejas para ser sus hijas. Pero no es forzoso que el joven case precisamente a los veinticinco años. Si es así, este espacio se ampliaría. El varón podría casar con todas las nacidas entre 120 y el año en que case por primera vez. El caso de la hembra es similar, y las incompatibilidades serán las siguientes: *a)* Con los nacidos en 45-75; *b)* con los nacidos en 120-140; *c)* y *d)* igual que el varón. Eliminado *d*), la mujer podrá casar con los nacidos entre 75 y 80, demasiado viejos para ser sus hermanos uterinos y demasiado jóvenes para ser sus padres. Y, si la mujer no casa a los veinte años, podrá casar también con los nacidos entre 120 y el año en que ella case por primera vez. El sistema, como se ve, es imperfecto. Además de la posibilidad de enlaces entre tíos y sobrinas o viceversa, lo cual no es óbice, al parecer, para Platón, vemos que entre los contrayentes deben mediar al menos veinte años, grave inconveniente desde el punto de vista eugénico. Esto puede remediarse autorizando en ciertos casos los matrimonios entre supuestos hermanos uterinos; o bien los gobernantes conocen ellos solos de quién es hijo cada guardián, y entonces no hay obstáculo para que apareen a personas de quienes saben que no son parientes, o lo desconocen también ellos, y en este caso, y mediante la autorización del oráculo, que les evitará el ser considerados como infractores de las leyes religiosas, podrán acoplar libremente a las personas que por su edad puedan ser hermanas de madre (en Egipto eran lícitos esta clase de enlaces). Entonces nuestro supuesto varón podrá casar con todas las nacidas entre 80 y 125 o entre 80 y el año en que case por vez primera; y nuestra supuesta hembra, con los nacidos entre 75 y 120 o entre 75 y el año de su primer matrimonio. Aparte de que, si un hombre se casa, por ejemplo, en 126, 128 y 130, pero no en 127 ni en 129, nada le impedirá casarse con las nacidas en estos dos últimos años. Todo este aparato presupone un re-

—Muy bien —dijo.

—Será, pues, necesario, creo yo, inventar un ingenioso sistema de sorteo, de modo que, en cada apareamiento, aquellos seres inferiores tengan que acusar a su mala suerte, pero no a los gobernantes [37].

—En efecto —dijo.

IX. —Y a aquellos de los jóvenes que se distingan *b* en la guerra o en otra cosa, habrá que darles, supongo, entre otras recompensas y premios, el de una mayor libertad para yacer con las mujeres; lo cual será a la vez un buen pretexto para que de esta clase de hombres nazca la mayor cantidad posible de hijos.

—Bien.

—Y así, encargándose de los niños que vayan naciendo los organismos nombrados a este fin, que pueden componerse de hombres o de mujeres o de gentes de

---

gistro donde serán anotados los nombres de las personas que tomen parte en los enlaces y otro de los nacidos en cada generación, pero sin citar, naturalmente, la relación de parentesco entre unos y otros (a no ser, quizá, en un registro secreto de los gobernantes). Los elegidos cohabitarán, por ejemplo, durante un mes; y luego, el matrimonio quedará disuelto y sus contrayentes permanecerán célibes todo el resto del año. Entre el séptimo y el décimo mes a partir del festival nupcial nacerá una generación de niños; eliminados los deformes o procedentes de los seres inferiores, el resto será separado de sus madres y conducido a una inclusa, pero las madres tendrán obligación de lactar a aquellos niños que les sean destinados (probablemente a uno distinto cada vez, para evitar lazos afectivos; Platón no tiene en cuenta los efectos desastrosos que produciría en la crianza la mezcla de muchas leches diferentes). En esta labor serían más las lactantes que los niños, pues también tomarían parte en ella aquellas madres cuyos hijos, sin saberlo ellas, hubiesen sido eliminados. Todo este esquema anterior no hay que confundirlo con otra clase de uniones extraoficiales; los hombres mayores de 55 y las mujeres mayores de 40 gozarán de toda libertad en este aspecto, pero con dos limitaciones: no dejarán descendencia y observarán las mismas precauciones preventivas del incesto que los contrayentes de uniones legítimas.

[37] Se ha hecho notar, con razón, que es sumamente improbable que estas medidas fraudulentas pudieran permanecer eternamente secretas; y, de ser conocidas, crearían una irritación y unas desavenencias tales como para contrarrestar sobradamente las posibles ventajas del sistema.

ambos sexos, pues también los cargos serán accesibles, digo yo, tanto a las mujeres como a los hombres... [38].

—Sí.

c —Pues bien, tomarán, creo yo, a los hijos de los mejores y los llevarán a la inclusa, poniéndolos al cuidado de unas ayas que vivirán aparte, en cierto barrio de la ciudad; en cuanto a los de los seres inferiores —e igualmente si alguno de los otros nace lisiado—, los esconderán, como es debido, en un lugar secreto y oculto [39].

—Si se quiere —dijo— que la raza de los guardianes se mantenga pura...

—¿Y no serán también ellos quienes se ocupen de la crianza; llevarán a la inclusa a aquellas madres que tengan los pechos henchidos, pero procurando por todos

d los medios que ninguna conozca a su hijo; proporcionarán otras mujeres que tengan leche, en el caso de que ellas no puedan hacerlo; se preocuparán de que las madres sólo amamanten durante un tiempo prudencial y, en cuanto a las noches en vela y demás fatigas, ésas las encomendarán a las nodrizas y ayas?

—¡Qué descansada maternidad —exclamó— tendrán, según tú, las mujeres de los guardianes!

—Así debe ser —dije—. Mas sigamos examinando lo que nos propusimos. Afirmamos [40] la necesidad de que los hijos nazcan de padres que estén en la flor de la edad.

—Cierto.

e —¿Estás, pues, de acuerdo en que el tiempo propio

---

[38] Platón considera esta función como particularmente apropiada para la mujer. También se habla de comisiones femeninas en *Leg.* 784 *a*, 794 *a*.

[39] Parece ser que aquí se preconiza el infanticidio colectivo, aunque en términos velados, para no herir los sentimientos de los oyentes (en Esparta, como es sobradamente conocido y atestigua Plut. *Vita Lyc.* XVI, los niños deformes eran arrojados a un precipicio); pero quizá no hay que entender que deban ser muertos los hijos de los seres inferiores, sino sólo relegados a una clase también inferior a la de los guardianes (cf. 415 *c*).

[40] 459 *b*. Se trata de otro principio espartano (Jenof. *Const. Laced.* I 6; Plut. l. c. en n. a 459 *a*).

de dicha edad son unos veinte años en la mujer y unos treinta en el hombre?

—¿Qué años son ésos? —preguntó.

—Que la mujer —dije yo— dé hijos a la ciudad[41] a partir de los veinte hasta los cuarenta años. Y en cuanto al hombre, una vez que haya pasado «de la máxima fogosidad en la carrera»[42], que desde entonces engendre para la ciudad hasta los cincuenta y cinco años.

—En efecto —dijo—, ésa es la época de apogeo del 461
cuerpo y de la mente en unos y otros[43]. *a*

—Así, pues, si alguno mayor de estas edades o menor de ellas se inmiscuye en las procreaciones públicas, consideraremos su falta como una impiedad y una iniquidad, pues el niño engendrado por el tal para la ciudad nacerá, si su concepción pasa inadvertida, no bajo los auspicios de los sacrificios y plegarias —con las que, en cada fiesta matrimonial, impetrarán las sacerdotisas y sacerdotes y la ciudad entera que de padres buenos vayan naciendo hijos cada vez mejores y de ciudadanos útiles otros cada vez más útiles—, sino en la clandesti- *b*
nidad y como obra de una monstruosa incontinencia.

—Tienes razón —dijo.

—Y la ley será la misma —dije— en el caso de que alguien de los que todavía procrean toque a alguna de las mujeres casaderas sin que los aparee un gobernan-

[41] Tal era la concepción dominante en Laconia: cf. las palabras que los circunstantes dirigían al novio en Plut. *Vita Pyrrh.* XXVIII. A los guardianes podrían serles atribuido lo que de Catón dice Lucano (*Fars. II* 388): *urbi pater est urbique maritus.*

[42] La frase ha sido quizá tomada de algún lírico, posiblemente de Baquílides o Píndaro. En cuanto a su sentido, no hay unanimidad de apreciación entre los críticos. Parece que el supuesto autor de la cita se refería a un caballo de carreras. Así como los caballos son destinados a la procreación cuando ya no son aptos para correr, así también los guardianes de Platón no se casarían mientras no hubiesen desfogado un poco sus ímpetus juveniles. De otro modo, la expresión es inexplicable, pues a los veinticinco años el hombre está en la plenitud de su vigor físico.

[43] Cf. varios pasajes de las *Leyes* en que Platón se contradice a sí mismo: en 721 *a* y 785 *b* se nos dice que los hombres deben casar entre los 30 y los 35 años; en 772 *d-e*, que entre los 25 y los 30. En el segundo pasaje citado se fija la edad de 16 a 20 para las mujeres; en 833 *d*, la de 18 a 20. Cf. Aristót. *Pol.* 1335 *a* 6 y sigs.

te. Pues declararemos como bastardo, ilegítimo y sacrílego al hijo que dé a la ciudad.

—Muy justo —dijo.

—Ahora bien, cuando las hembras y varones hayan pasado de la edad de procrear habrá que dejarles, supongo yo, que cohabiten libremente con quien quie-
c ran, excepto un hombre con su hija o su madre o las hijas de sus hijas o las ascendientes de su madre, o bien una mujer con su hijo o su padre o los descendientes de aquél o los ascendientes de éste; y ello sólo después de haberles advertido que pongan sumo cuidado en que no vea siquiera la luz ni un solo feto de los que puedan ser concebidos, y que, si no pueden impedir que alguno nazca, dispongan de él en la inteligencia de que un hijo así no recibirá crianza.

—Está muy bien lo que dices —respondió—. ¿Pero cómo se conocerán unos a otros los padres e hijos y los
d demás parientes de que ahora hablabas?

—De ningún modo —dije—, sino que cada uno llamará hijos a todos los varones e hijas a todas las hembras de aquellos niños que hayan nacido en el décimo mes, o bien en el séptimo, a partir del día en que él se haya casado; y ellos le llamarán a él padre. E igualmente llamará nietos a los descendientes de estos niños, por los cuales serán a su vez llamados abuelos y abuelas; y los nacidos en la época en que sus padres y madres engendraban se llamarán mutuamente hermanos y her-
e manas. De modo que, como decía hace un momento, no se tocarán los unos a los otros; pero, en cuanto a los hermanos y hermanas, la ley permitirá que cohabiten si así lo determina el sorteo y lo ordena también la pitonisa.

—Muy bien —dijo.

X. —He aquí, ¡oh, Glaucón!, cómo será la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes de tu ciudad. Pero que esta comunidad esté de acuerdo con el resto de la constitución y sea el mejor con mucho de los sistemas, eso es lo que ahora es preciso que la argu-

mentación [44] nos confirme. ¿O de qué otro modo haremos?

—Como dices, por Zeus —asintió. 462

—Pues bien, ¿no será el primer paso para un acuerdo *a* el preguntarnos a nosotros mismos qué es lo que podemos citar como el mayor bien para la organización de una ciudad, el cual debe proponerse como objetivo el legislador al dictar sus leyes, y cuál es el mayor mal, y luego investigar si lo que acabamos de detallar se nos adapta a las huellas del bien y resulta en desacuerdo con las del mal?

—Nada mejor —dijo.

—¿Tenemos, pues, mal mayor para una ciudad que aquello que la disgregue y haga de ella muchas en vez *b* de una sola? ¿O bien mayor que aquello que la agrupe y aúne?

—No lo tenemos.

—Ahora bien, lo que une, ¿no es la comunidad de alegrías y penas, cuando el mayor número posible de ciudadanos goce y se aflija de manera parecida ante los mismos hechos felices o desgraciados?

—Desde luego —dijo.

—¿Y lo que desune no es la particularización de estos sentimientos, cuando los unos acojan con suma tristeza y los otros con suma alegría las mismas cosas *c* ocurridas a la ciudad o a los que están en ella?

—¿Cómo no?

—¿Acaso no sucede algo así cuando los ciudadanos no pronuncian al unísono las palabras como «mío» y «no mío» y otras similares con respecto a lo ajeno?

—Absolutamente cierto.

—La ciudad en que haya más personas que digan del mismo modo y con respecto a lo mismo las palabras «mío» y «no mío», ¿ésa será la que tenga mejor gobierno?

—Con mucho.

—¿Y también la que se parezca lo más posible a un

[44] El argumento está aquí personificado; cf. 484 *a*, con nota, y 457 *c*.

solo hombre? Cuando, por ejemplo, recibe un golpe un dedo de alguno de nosotros, toda la comunidad corporal
d que, mirando hacia el alma, se organiza en la unidad del elemento rector de ésta, toda ella siente y toda ella sufre a un tiempo y en su totalidad al sufrir una de sus partes; y así decimos que el hombre tiene dolor en un dedo. ¿Se puede decir lo mismo acerca de cualquier otra parte de las del hombre, de su dolor cuando sufre un miembro y su placer cuando deja de sufrir? [45]

—Lo mismo —dijo—. Mas, volviendo a lo que preguntas, la ciudad mejor regida es la que vive del modo más parecido posible a un ser semejante.

—Supongo, pues, que, cuando a uno solo de los ciudadanos le suceda cualquier cosa buena o mala, una tal
e ciudad reconocerá en gran manera como parte suya a aquel a quien le sucede y compartirá toda ella su alegría o su pena.

—Es forzoso —dijo—, al menos si está bien regida.

XI. —Hora es ya —dije— de que volvamos a nuestra ciudad y examinemos si las conclusiones de la discusión se aplican a ella más que a ninguna o si hay alguna otra a que se apliquen mejor.

—Así hay que hacerlo —dijo.

463 —¿Pues qué? ¿Existen también gobernantes y pue-
a blo en las demás ciudades como los hay en ésta?

—Existen.

—Y el nombre de conciudadanos ¿se lo darán todos ellos los unos a los otros?

—¿Cómo no?

—Pero, además de llamarlos conciudadanos, ¿cómo llama el pueblo de las demás a los gobernantes?

—En la mayor parte de ellas, señores, y en las regidas democráticamente se les da ese mismo nombre, el de gobernantes.

---

[45] Se ha comparado este pasaje con otro del tratado hipocrático *De locis in homine*, 278 *c*; cf. también Shakespeare en *Othello the Moor of Venice*, III, 4, 145-147: *For let our finger ache, and it indues our other healthful members ev'n to that sense of pain.*

—¿Y el pueblo de nuestra ciudad? Además de llamarles conciudadanos, ¿qué dirá que son los gobernantes?

—Salvadores y protectores —dijo. *b*

—¿Y cómo llamarán ellos a los del pueblo?

—Pagadores de salario y sustentadores.

—¿Cómo llaman a los del pueblo los gobernantes de otras?

—Siervos —dijo.

—¿Y unos gobernantes a otros?

—Colegas de gobierno —dijo.

—¿Y los nuestros?

—Compañeros de guarda.

—¿Puedes decirme, acerca de los gobernantes de otras ciudades, si hay quien pueda hablar de tal de sus colegas como de un amigo y de tal otro como de un extraño?

—Los hay, y muchos.

—¿Y así al amigo le considera y cita como a alguien que es suyo y al extraño como a quien no lo es? *c*

—Sí.

—¿Y tus guardianes? ¿Habrá entre ellos quien pueda considerar o hablar de alguno de sus compañeros de guarda como de un extraño?

—De ninguna manera —dijo—. Porque, cualquiera que sea aquél con quien se encuentre, habrá de considerar que se encuentra con su hermano o hermana o con su padre o madre o con su hijo o hija o bien con los descendientes o ascendientes de éstos [46].

[46] El autor exagera ligeramente: puede haber personas (cf. nota a 460 *a*) a las que no sea forzoso considerar como parientes. Además, Aristót. *Pol.* 1262 *a* 1-6 ha formulado unas objeciones muy acertadas: «Así, cada uno llama hijo suyo a aquel de los ciudadanos que es feliz o desdichado, pero se lo llama en cuanto miembro de la comunidad, como si dijera 'mío o de cualquier otro de los mil o más ciudadanos que forman la ciudad'. E incluso en este punto tendrá dudas; pues no se sabe a quién le han podido nacer hijos y a quién le han vivido los que haya podido tener.» Y más adelante (1262 *b* 14 y sigs.): «Es forzoso que en una tal comunidad los afectos se diluyan y que el hijo se resista a decir de otro que es su padre o el padre que es su hijo.» Porque, así como un

—Muy bien hablas —dije—; pero dime ahora también esto otro; ¿te limitarás, acaso, a prescribirles el uso de los nombres de parentesco o bien les impondrás que
d actúen en todo de acuerdo con ellos, cumpliendo, con relación a sus padres, cuanto ordena la ley acerca del respeto y cuidado a ellos debido y de la necesidad de que uno sea esclavo de sus progenitores sin que en otro caso les espere ningún beneficio por parte de dioses ni hombres, porque no sería piadoso ni justo su comportamiento si obraran de manera distinta a lo ordenado? ¿Serán tales o distintas las máximas que todos los ciudadanos deben hacer que resuenen constantemente y desde muy pronto en los oídos de los niños, máximas relativas al trato con aquellos que les sean presentados como padres u otros parientes?

—Tales —dijo—. Sería, en efecto, ridículo que se
e limitaran a pronunciar de boca los nombres de parentesco sin comportarse de acuerdo con ellos.

—Esta será, pues, la ciudad en que más al unísono se repita, ante las venturas o desdichas de uno solo, aquella frase de que hace poco hablábamos, la de «mis cosas van bien» o «mis cosas van mal».

—Gran verdad —dijo.

464 —¿Y a este modo de pensar y de hablar no dijia mos [47] que le seguía la comunidad de goces y penas?

—Con razón lo dijimos.

—¿Y no participarían nuestros ciudadanos, más que los de ninguna otra parte, de algo común a lo que llamará cada cual «lo mío»? Y al participar así de ello; ¿no tendrán una máxima comunidad de penas y alegrías?

—Muy cierto.

—¿Y no será la causa de ello, además de nuestra res-

---

poco de dulce mezclado con mucha agua hace que la mezcla pase inadvertida, así ocurrirá a esa mutua familiaridad que se basa solamente en los nombres...» Platón no se da cuenta de que, al extender de este modo la familia y la propiedad, suprime el fundamento humano de una y otra.

[47] 462 *b-c*.

tante organización, la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes?

—Desde luego que sí —dijo.

XII. —Por otra parte, hemos reconocido que éste *b* es el supremo bien de la ciudad al comparar a ésta, cuando está bien constituida, con un cuerpo que participa del placer y del dolor de uno de sus miembros.

—Y con razón lo reconocimos —dijo.

—Así, pues, la comunidad de hijos y de mujeres en los auxiliares se nos aparece como motivo del mayor bien en la ciudad.

—Bien de cierto —dijo.

—Y también quedamos conformes[48] en los otros asertos que precedieron a éstos: decíamos, en efecto, que tales hombres no debían tener casa ni tierra ni posesión alguna propia, sino que, tomando de los demás su sustento como pago de su vigilancia, tienen que hacer *c* sus gastos en común si han de ser verdaderos guardianes.

—Es razonable —observó.

—Por tanto, como voy diciendo, lo antes prescrito y lo enunciado ahora, ¿no los perfeccionará más todavía como verdaderos guardianes, y no tendrá por efecto que no desgarren la ciudad, como lo harían llamando *d* «mío» no a la misma cosa, sino cada cual a una distinta, arramblando el uno para su casa y el otro para la suya, que no es la misma, con lo que pueda conseguir sin contar con los demás, dando nombres de mujeres e hijos cada uno a personas diferentes y procurándose en su independencia placeres y dolores propios, sino que, con un mismo pensar sobre los asuntos domésticos, dirigidos todos a un mismo fin, tendrán, hasta donde sea posible, los mismos placeres y dolores?

—Enteramente —dijo.

—¿Y qué más? ¿No podrían darse por desaparecidos

[48] 416 *d-e*.

entre ellos los procesos y acusaciones mutuas [49], por no poseer cosa alguna propia, sino el cuerpo, y ser todo lo demás común, de donde resulta que no ha de haber entre ellos ninguna de aquellas reyertas que los hom-
e bres tienen por la posesión de las riquezas, por los hijos o por los allegados?

—Por fuerza —dijo— han de estar libres de ellas.

—Y, asimismo, tampoco habrá razón para que existan entre ellos procesos por violencias ni ultrajes; porque, si hemos de imponerles la obligación de guardar su cuerpo, tenemos que afirmar que será bueno y justo que se defiendan de los de su misma edad [50].

—Exactamente —dijo.

465 —Y también —añadí— es razonable esta regla: si
a alguien se encoleriza con otro, una vez que satisfaga en él su cólera no tendrá que promover mayores disensiones.

—Bien seguro.

—Y se ordenará que el más anciano mande y corrija a todos los más jóvenes.

—Es claro.

—Y, como es natural, el más joven, a menos que los gobernantes se lo manden, no intentará golpear al más anciano ni infligirle ninguna otra violencia, ni creo que lo ultrajará tampoco en modo alguno, pues hay dos
b guardianes bastantes a detenerle, el temor y el respeto: el respeto, que les impedirá tocarlos, como si fueran sus progenitores, y el miedo de que los demás les socorran en su aflicción, los unos como hijos, los otros como hermanos, los otros como padres [51].

—Así ocurre, en efecto —dijo.

---

49 Cf. Aristóf. *Eccl.* 655 y sig.: «Crèmes: 'Otra duda me acude. Si en los tribunales uno pierde un litigio, ¿con qué pagará?' Praxágora: 'Lo primero es que no habrá procesos'». En los versos aristofánicos que siguen puede verse una parodia de la argumentación de Platón.

50 Así en *Leg.* 880 *a* prescribe también Platón que el de una edad defienda al de su edad «con las manos solas sin armas», prescripción tomada de las costumbres espartanas (Jenof. *Const. Laced.* IV 6).

51 Cf. *Leg.* 880 *b*, donde se establecen penas para el que golpee a otro de mayor edad que él.

—¿De ese modo, estos hombres guardarán entre sí una paz completa basada en las leyes?

—Paz grande, de cierto.

—Suprimidas, pues, las reyertas recíprocas, no habrá miedo de que el resto de la ciudad se aparte sediciosamente de ellos o se divida contra sí misma.

—No, de ningún modo.

—Y, por estar fuera de lugar, dejo de decir aquellos *c* males menudos de que se verían libres, pues no tendrán en su pobreza que adular a los ricos; no sentirán los apuros y pesadumbres que suelen traer la educación de los hijos y la necesidad de conseguir dinero para el indispensable sustento de los domésticos, ya pidiendo prestado, ya negando la deuda, ya buscando de donde sea recursos para entregarlos a mujeres o siervos y confiarles la administración; y, en fin, todas las cosas, amigo, que hay que pasar en ello y que son manifiestas, lamentables e indignas de ser referidas [52]. *d*

XIII. —Claro es eso hasta para un ciego —dijo.

—De todo ello se verán libres y llevarán una vida más dichosa que la misma felicísima que llevan los vencedores de Olimpia [53].

—¿Cómo?

—Porque aquéllos tienen una parte de felicidad menor de la que a éstos se alcanza: la victoria de éstos es más hermosa, y el sustento que les da el pueblo, más completo. Su victoria es la salvación del pueblo entero y obtienen por corona, tanto ellos como sus hijos, todo el sustento que su vida necesita: reciben en vida galar- *e* dones de su propia patria y al morir se les da condigna sepultura.

---

[52] Se ha citado a Aristóf. *Nub.* 1172 y sigs. como prueba de que Platón no hace aquí otra cosa que recordar las trampas y claudicaciones a que los apuros económicos llevaban a los atenienses de su tiempo; cf. 422 *a*, donde se dice que «la indigencia trae la vileza y el mal obrar», y nota *ad loc.*... ...

[53] Las odas triunfales de Píndaro nos dan más de un testimonio de que los vencedores de los grandes juegos creían haber conseguido con su victoria la felicidad de toda su vida (cf. O. I 97 y sigs.).

—Todo eso es bien hermoso —dijo.

—¿Y no recuerdas —pregunté— que en nuestra anterior discusión nos salió no sé quién con la objeción de
466 que no hacíamos felices a los guardianes, puesto que,
a siéndoles posible tener todos los bienes de los ciudadanos, no tenían nada? [54] ¿Y que contestamos entonces que, si se presentaba la ocasión, examinaríamos el asunto, pero de momento nos contentábamos con hacer a los guardianes verdaderos guardianes y a la ciudad lo más feliz posible sin tratar de hacer dichoso a un linaje determinado de ella con la vista puesta exclusivamente en él?

—Me acuerdo —dijo.

—¿Y qué? Puesto que la vida de esos auxiliares se nos muestra mucho más hermosa y mejor que la de los vencedores olímpicos, ¿habrá riesgo de que se nos apa-
b rezca al nivel de la de los zapateros u otros artesanos o de la de los labriegos?

—No me parece —replicó.

—Y además debo repetir aquí lo que allá [55] dije, que, si tratase el guardián de conseguir su felicidad de modo que dejara de ser guardián y no le bastase esta vida moderada, segura y mejor que ninguna otra, según nosotros creemos, sino, viniéndole a las mientes una opinión insensata y pueril acerca de la felicidad, se lanzase
c a adueñarse, en virtud de su poder, de cuanto hay en la ciudad, vendría a conocer la real sabiduría de Hesíodo cuando dijo que la mitad es en ciertos casos más que el todo [56].

—De seguir mi consejo —dijo— permanecería en aquella primera manera de vivir.

—¿Convienes, pues —dije—, en la comunidad que, según decíamos, han de tener las mujeres con los hombres en lo relativo a la educación de los hijos y a la custodia de los otros ciudadanos y concedes que aquél-

[54] Cf. 419 *a* y sigs. «No sé quién» es Adimanto.

[55] 420 y sigs.

[56] Así dice Hesíodo (*Op.* 40) entre las consideraciones que hace a su rapaz hermano Perses.

llas, ya permaneciendo en la ciudad, ya yendo a la guerra, deben participar de su vigilancia y cazar con ellos, como lo hacen los perros; han de tener completa comunidad en todo hasta donde sea posible y, obrando así, acertarán y no transgredirán la norma natural de la hembra en relación con el varón [57] por la que ha de ser todo común entre uno y otra? *d*

—Convengo en ello —dijo.

XIV. —Así, pues —dije—, ¿lo que nos queda por examinar no es si esta comunidad es posible en los hombres, como en los otros animales, y hasta dónde lo sea?

—Te has adelantado a decir lo mismo de que iba yo a hablarte —dijo.

—En lo que toca a la guerra —observé— creo que está claro el modo en que han de hacerla. *e*

—¿Cómo? —preguntó.

—Han de combatir en común y han de llevar asimismo a la guerra a todos los hijos que tengan crecidos, para que, como los de los demás artesanos, vean el trabajo que tienen que hacer cuando lleguen a la madurez; además de ver, han de servir y ayudar en todas las cosas de la guerra obedeciendo a sus padres y a sus madres. 467
¿No te das cuenta, en lo que toca a los oficios, de *a*
cómo los hijos de los alfareros están observando y ayudando durante largo tiempo antes de dedicarse a la alfarería? [58]

—Bien de cierto.

—¿Y han de poner más empeño estos alfareros en educar a sus hijos que los guardianes a los suyos con la práctica y observación de lo que a su arte conviene?

—Sería ridículo —dijo.

—Por lo demás, todo ser vivo combate mejor cuando están presentes aquellos a quienes engendró. *b*

---

[57] Cf. *supra*, 456 *b*.

[58] Era frecuente que los hijos siguiesen los oficios de sus padres; Platón mismo (*Prot.* 328 *a*) dice que no se podrían encontrar otros maestros de artesanos que los padres mismos en cuanto eran capaces de enseñar sus profesiones a los hijos.

—Desde luego; pero no es pequeño, ¡oh, Sócrates!, el peligro de que los que caigan, como suele suceder en la guerra, además de llevar a sí mismos y a sus hijos a la muerte, dejen a su ciudad en la imposibilidad de reponerse.

—Verdad dices —repuse—; pero ¿juzgas, en primer lugar, que se ha de proveer a no correr nunca peligro alguno?

—De ningún modo.

—¿Y qué? Si alguna vez se ha de correr peligro, ¿no será cuando con el éxito se salga mejorado?

—Claro está.

c —¿Y te parece que es ventaja pequeña y desproporcionada al peligro el que vean las cosas de la guerra los niños que al llegar a hombres han de ser guerreros?

—No; antes bien, va mucho en ello conforme a lo que dices.

—Se ha de procurar, pues, hacer a los niños testigos de la guerra, pero también tratar de que tengan seguridad en ella y con esto todo irá bien; ¿no es así?

—Sí.

—¿Y no han de ser sus padres —dije— expertos en
d cuanto cabe humanamente y conocedores de las campañas que ofrecen riesgo y las que no?

—Es natural —dijo.

—Y así los llevarán a estas últimas y los apartarán de las primeras.

—Exacto.

—Y colocarán al frente de ellos como jefes —dije— no a gentes ineptas, sino a capitanes aptos por su experiencia y edad y propios para la dirección de los niños [59].

—Así procede.

—Pero se dirá que también ocurren muchas cosas contra lo que se ha previsto [60].

—Bien seguro.

---

59 Platón se eleva aquí grandemente sobre la realidad de su tiempo, en que el oficio de pedagogo era desempeñado por esclavos.

60 «Oscuras son las cosas de la guerra», se lee en Tucídides, quien insiste repetidamente en este pensamiento (II 11, 4).

—Por ello, amigo, hay que dar alas a los niños desde su primera infancia a fin de que, cuando sea preciso, se retiren en vuelo. e

—¿Cómo lo entiendes? —preguntó.

—Han de cabalgar desde su primera edad —dije— y, una vez enseñados, han de ser conducidos a caballo a presenciar la guerra no ya en corceles fogosos y guerreros, sino en los más rápidos y dóciles que se puedan hallar. Esta es la mejor y más segura manera de que observen el trabajo que les atañe; y, si hace falta, se pondrán a salvo siguiendo a sus jefes de mayor edad.

—Entiendo —dijo— que tienes razón. 468

—¿Y qué se ha de decir —pregunté— de lo ataañente a la guerra misma? ¿Cómo crees que se han de conducir los soldados entre sí y con sus enemigos? ¿Te parece bien mi opinión o no? a

—Dime —replicó— cuál es ella.

—Aquel de entre ellos —dije— que abandone las filas o tire el escudo [61] o haga cualquier otra cosa semejante, ¿no ha de ser convertido por su cobardía en artesano o labrador?

—Sin duda ninguna.

—Y el que caiga prisionero con vida en poder de los enemigos, ¿no ha de ser dejado como galardón a los que le han cogido para que hagan lo que quieran de su presa? [62] b

—Enteramente.

—Y aquel que se señale e ilustre por su valor, ¿te parece que primeramente debe ser coronado en la misma campaña por cada uno de los jóvenes y niños, sus camaradas de guerra? ¿O no?

—Sí, me parece.

---

[61] Las expresiones «dejar la fila» y «arrojar el escudo» son propias de la lengua militar para indicar el acto del soldado que huye ante el enemigo; bien conocido es el horaciano *relicta non bene parmula* (*Carm.* II 7, 10).

[62] La prescripción de Platón en castigo de los cobardes puede ser comparada con las ordenanzas de la severa Esparta y en algún modo las supera en rigor.

—¿Y qué más? ¿Ser saludado por ellos?

—También.

—Pues esto otro que voy a decir —seguí— me parece que no vas a aprobarlo [63].

—¿Qué es ello?

—Que bese a cada uno de sus compañeros y sea a su vez besado por ellos.

—Lo apruebo más que ninguna otra cosa —dijo—.
c Y quiero agregar a la prescripción que, mientras estén en esa campaña, ninguno a quien él quiera besar pueda rehusarlo, a fin de que, si por caso está enamorado de alguien, sea hombre o mujer, sienta más ardor en llevarse el galardón del valor.

—Perfectamente —observé—; y ya hemos dicho que el valiente tendrá a su disposición mayor número de bodas que los otros y se le elegirá con más frecuencia que a los demás para ellas a fin de que alcance la más numerosa descendencia.

—Así lo dijimos, en efecto —repuso.

XV. —También en opinión de Homero es justo
d tributar a estos jóvenes valerosos otra clase de honores; pues cuenta cómo a Ayante, que se había señalado en la guerra, «le honraron con un lomo enorme» [64] en consideración a ser este premio a propósito para un guerrero joven y esforzado, que con él, además de recibir honra, aumentaba su robustez.

—Exacto —dijo.

—Seguiremos, pues, en esto a Homero —dije—; y así, en los sacrificios y en todas las ocasiones semejantes honraremos a los valientes, a medida que muestren ser tales, con himnos y estas otras cosas que ahora
e decimos y además «con asientos de honor y con carnes y copas repletas» [65], a fin de honrar y robustecer al mismo tiempo a las personas de pro sean hombres o mujeres.

---

63 Irónico, ya que Glaucón no era precisamente hombre a quien desagradasen las cosas de que se va a hablar.

64 *Il.* VII 321-322: se trata de un banquete sacrificial.

65 *Il.* VIII 161-162: el tema se repite en XII 310-311.

—Muy bien dicho —asintió. 469

—Bien; y a aquel que perezca gloriosamente entre *a*
los que mueren en la guerra, ¿no le declararemos primeramente del linaje de oro? [66]

—Por encima de todo.

—¿Y no creeremos a Hesíodo en aquello de que cuando mueren los de este linaje

«se hacen demones terrestres, benéficos, santos
que a los hombres de voces bien articuladas custodien»? [67]

—Lo creeremos de cierto.

—¿Preguntaremos, pues, a la divinidad cómo se ha de enterrar y con qué distinción a estos hombres demónicos y divinos; y, como ella nos diga, así los enterraremos?

—¿Qué otra cosa cabe?

—¿Y en todo el tiempo posterior veneraremos y reverenciaremos sus sepulcros como tumbas de tales de- *b*
mones? ¿Y las mismas cosas dispondremos para cuantos en vida hubieran sido tenidos por señaladamente valerosos y hubiesen muerto de vejez o de otro modo cualquiera? [68]

—Es justo —afirmó.

—¿Y qué más? Con respecto a los enemigos, ¿cómo se comportarán nuestros soldados?

—¿En qué cosa?

—Lo primero, en lo que toca a hacer esclavos, ¿parece justo que las ciudades de Grecia hagan esclavos a los griegos o más bien deben imponerse en lo posible

---

[66] Cf. 415 *a*.

[67] *Op.* 122-123 con un texto algo distinto al de los códices; son versos pertenecientes a la descripción de la edad de oro bajo el reinado de Crono. Con los dichosos hijos de esta edad compara Platón a sus áureos ciudadanos.

[68] En la teología posthomérica hay muchas indicaciones de esta veneración por los grandes muertos: el mismo Platón nos ha conservado (*Men.* 81 *b-c*) un fragmento de Píndaro (fr. 133 Sn.-M.) en el que se habla de «los augustos reyes y varones poderosos por su fuerza o grandes por su prudencia que son en el porvenir venerados por los hombres como héroes santos».

aun a las otras ciudades para que respeten la raza griega
c evitando así su propia esclavitud bajo los bárbaros? [69]

—En absoluto —dijo—; importa mucho que la respeten.

—¿Y, por tanto, que no adquiramos nosotros ningún esclavo griego y que en el mismo sentido aconsejemos a los otros helenos?

—En un todo —repuso—; de ese modo se volverán más bien contra los bárbaros y dejarán en paz a los propios.

—¿Y qué más? ¿Es decoroso —dije yo— despojar, después de la victoria, a los muertos de otra cosa que no sean sus armas? ¿No sirve ello de ocasión a los cobardes para no marchar contra el enemigo, como si al quedar
d agachados sobre un cadáver estuvieran haciendo algo indispensable, y no han perecido muchos ejércitos con motivo de semejante depredación?

—Bien cierto.

—¿No ha de parecer villano y sórdido el despojo de un cadáver y propio asimismo de un ánimo enteco y mujeril el considerar como enemigo el cuerpo de un muerto cuando ya ha volado de él la enemistad y sólo ha quedado el instrumento con que luchaba? [70] ¿Crees,
e acaso, que éstos hacen otra cosa que lo que los perros que se enfurecen contra las piedras que les lanzan sin tocar al que las arroja?

—Ni más ni menos —dijo.

---

[69] Hay en todo este trozo un sentimiento panhelénico que se halla también en ciertos pasajes de Jenofonte y en otros escritores de la época, especialmente Isócrates. Podemos apreciar que la plena dignidad que nosotros los modernos atribuimos a la persona humana Platón la concede aquí solamente al hombre griego. Por lo que respecta a los bárbaros es claro que no impugna el principio de la esclavitud, como reconoce Adam; y, si bien es verdad que no asevera en ninguna parte que en su ciudad ideal ha de haber esclavos (cf. nota a 371 *e*), distintos pasajes del tratado nos permiten asegurar que ello tiene por única razón el que lo daba por supuesto conforme a la arraigada y universal creencia de su tiempo. En la organización de «la ciudad» sólo hay que tratar de «los ciudadanos» y los esclavos no lo eran.

[70] Esto es, el cuerpo, conforme a la concepción platónica de la unión de éste con el alma.

—¿Hay, pues, que acabar con la depredación de los muertos y con la oposición a que se les entierre?

—Hay que acabar, por Zeus —contestó.

XVI. —Ni tampoco, creo yo, hemos de llevar a los templos las armas para erigirlas allí [71], y mucho menos las de los griegos, si es que nos importa algo la benevolencia para con el resto de Grecia; más bien temeremos 470
que el llevar allá tales despojos de nuestros allegados sea *a*
contaminar el templo, si ya no es que el dios dice otra cosa.

—Exacto —dijo.

—¿Y qué diremos de la devastación de la tierra helénica y del incendio de sus casas? ¿Qué harán tus soldados en relación con sus enemigos?

—Oiría con gusto —dijo— tu opinión sobre ello.

—A mí me parece —dije— que no deben hacer nin- *b*
guna de aquellas dos cosas, sino sólo quitarles y tomar para sí la cosecha del año. ¿Quieres que te diga la razón de ello?

—Bien de cierto.

—Creo que a los dos nombres de guerra y sedición corresponden dos realidades en las discordias que se dan en dos terrenos distintos: lo uno se da en lo doméstico y allegado; lo otro, en lo ajeno y extraño. La enemistad en lo doméstico es llamada sedición; en lo ajeno, guerra.

—No hay nada descaminado en lo que dices —respondió.

—Mira también si es acertado esto otro que voy a *c*
decir: afirmo que la raza griega es allegada y pariente para consigo misma, pero ajena y extraña en relación con el mundo bárbaro.

—Bien dicho —observó.

[71] Como era costumbre en Grecia. Lo mismo que en lo que sigue, Platón no hace más que reprender sucesos y conductas frecuentemente observadas en su propia generación; él las condena en nombre del Helenismo, lo que es un testimonio de conciencia, como otras condenaciones semejantes hechas en nuestros tiempos en nombre de la humanidad.

—Sostendremos, pues, que los griegos han de combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos y que son enemigos por naturaleza unos de otros y que esta enemistad ha de llamarse guerra; pero, cuando los griegos hacen otro tanto con los griegos, diremos que siguen todos siendo amigos por naturaleza, que con ello la Gre-
d cia enferma y se divide y que esta enemistad ha de ser llamada sedición.

—Convengo contigo —dijo—; mi opinión es igual a la tuya.

—Considera ahora —dije—, en la sedición tal como la hemos reconocido en común, cuando ocurre lo dicho y la ciudad se divide y los unos talan los campos y queman las casas de los otros, cuán dañina aparece esta sedición y cuán poco amantes de su ciudad ambos bandos —pues de otra manera no se lanzarían a desgarrar así a su madre y criadora—, mientras que debía ser
e bastante para los vencedores el privar de sus frutos a los vencidos en la idea de que se han de reconciliar y no han de guerrear eternamente.

—Esa manera de pensar —dijo— es mucho más propia de hombres civilizados que la otra.

—¿Y qué? —dije—. La ciudad que tú has de fundar, ¿no será una ciudad griega? [72]

—Tiene que serlo —dijo.

—¿Sus ciudadanos no serán buenos y civilizados?

—Bien de cierto.

[72] Considerada la ciudad como terrestre, había de pertenecer forzosamente al mundo civilizado, esto es, había de ser griega. Ya se ha visto con cuánta frecuencia pasa Platón de la construcción de su ciudad ideal a la censura de las cosas de su tiempo y nación; más adelante, en cambio (592 *b*), su ciudad no está ya en la tierra, sino en el cielo. Por lo demás, la preferencia de Platón por los griegos no tiene nada de patriotismo estrecho; en el fondo siente que éstos, con todos sus defectos, se aproximaban inconmensurablemente más que los bárbaros al tipo humano que él llevaba en sí mismo. Y la diferencia entre unos y otros queda expresada por él con términos comunes a otros muchos escritores griegos: como una división natural, insalvable y sin posibilidad de conciliación. No pensaba que sus escritos, y especialmente *La república*, habían de contribuir grandísimamente por su ideal humano a romper esa barrera que él consideraba inquebrantable y eterna. Cf. Adam *ad loc.*

—¿Y amantes de Grecia? ¿No tendrán a ésta por cosa propia y no participarán en los mismos ritos religiosos que los otros griegos?

—Bien seguro, igualmente.

—Y así ¿no considerarán como sedición su discordia con otros griegos, sin llamarla guerra? 471 a

—No la llamarán, en efecto.

—¿Y no se portarán como personas que han de reconciliarse?

—Bien seguro.

—Los traerán, pues, benévolamente a razón sin castigarlos con la esclavitud ni con la muerte, siendo para ellos verdaderos correctores y no enemigos.

—Así lo harán —dijo.

—De ese modo, por ser griegos, no talarán la Grecia ni incendiarán sus casas ni admitirán que en cada ciudad sean todos enemigos suyos, lo mismo hombres que mujeres que niños; sino que sólo hay unos pocos enemigos, los autores de la discordia. Y por todo ello ni querrán talar su tierra, pensando que la mayoría son amigos, ni quemar sus moradas; antes bien, sólo llevarán la reyerta hasta el punto en que los culpables sean obligados a pagar la pena por fuerza del dolor de los inocentes. b

—Reconozco —dijo— que así deberían portarse nuestros ciudadanos con sus adversarios; con los bárbaros, en cambio, como ahora[73] se portan los griegos unos con otros.

—¿Impondremos, pues, a los guardianes la norma de no talar la tierra ni quemar las casas? c

—Se la impondremos —dijo— y entenderemos que es acertada, lo mismo que las anteriores. XVII. Pero me parece, ¡oh, Sócrates!, que, si se te deja hablar de tales cosas, no te vas a acordar de aquello a que diste de lado para tratar de ellas: la cuestión de si es posible que

[73] Probablemente en lo que precede Platón se refiere a la crueldad de los tebanos, que destruyeron Platea el 374, fecha después de la cual estaría escrito este párrafo. El adverbio se aplica mal al 430 como fecha dramática.

exista un tal régimen político y hasta dónde lo es. Porque admito que, si existiera, esa ciudad tendría toda clase de bienes; y los que tú te dejas atrás, yo he de enu-
d merarlos. Lucharían mejor que nadie contra los enemigos, puesto que, reconociéndose y llamándose mutuamente hermanos, padres e hijos, no se abandonarían en modo alguno los unos a los otros; además, si las mujeres combatiesen también, ya en la misma línea, ya en la retaguardia, para inspirar temor a los enemigos y por si en un momento se precisase su socorro, aseguro que con todo ello serían invencibles; y veo asimismo las muchas ventajas que tendrían en la vida de paz y que han sido pasadas por alto. Piensa, pues, que te concedo que se
e darían todas esas ventajas y otras mil si llegara a existir ese régimen y no hables más acerca de ello; antes bien, tratemos de persuadirnos de que es posible que exista y
472 en qué modo y dejemos lo demás.

a —Has hecho —dije— como una repentina incursión en mi razonamiento, sin indulgencia alguna para mis divagaciones, y quizá no te das cuenta de que, cuando apenas he escapado de tus dos primeras oleadas [74], echas sobre mí la tercera, la más grande y difícil de vencer; pero después que lo veas y oigas comprenderás la razón con que me retraía y temía emprender y tratar de decidir problema tan desconcertante.

—Cuanto más excusas des —dijo—, más te estrecha-
b remos a que expliques cómo puede llegar a existir el régimen de que tratamos. Habla, pues, y no pierdas el tiempo.

—Siendo así —repliqué—, es preciso que recordemos primero que llegamos a esa cuestión investigando qué cosa fuese la justicia y qué la injusticia.

—Es preciso —dijo—; mas ¿qué sacamos de eso?

c —Nada; pero, en caso de que descubramos cómo es la justicia, ¿pretenderemos que el hombre justo no ha

[74] Cf. 457 *b-c*. La primera oleada fue la cuestión del servicio de las mujeres como guardianas; la segunda, la de la comunidad de mujeres e hijos. La investigación de la posibilidad del estado ideal ha sido ya dos veces aplazada.

de diferenciarse en nada de ella, sino que ha de ser en todo tal como ella misma? ¿O nos contentaremos con que se le acerque lo más posible y participe de ella en grado superior a los demás?

—Con eso último nos contentaremos —replicó.

—Por tanto —dije—, era sólo en razón de modelo por lo que investigábamos lo que era en sí la justicia [75], y lo mismo lo que era el hombre perfectamente justo, si llegaba a existir, e igualmente la injusticia y el hombre totalmente injusto; todo a fin de que, mirándolos a ellos y viendo cómo se nos mostraban en el aspecto de su dicha o infelicidad, nos sintiéramos forzados a reconocer respecto de nosotros mismos que aquel que más se d
parezca a ellos ha de tener también la suerte más parecida a la suya; pero no con el propósito de mostrar que era posible la existencia de tales hombres.

—Verdad es lo que dices —observó.

—¿Y piensas, acaso, que es de menos mérito el pintor porque, pintando a un hombre de la mayor hermosura y trasladándole todo con la mayor perfección a su cuadro, no pueda demostrar que exista semejante hombre? [76]

—No, por Zeus —contestó.

—¿Y qué? ¿No diremos que también nosotros fabri- e
cábamos en nuestra conversación un modelo de buena ciudad?

—Bien seguro.

—¿Crees, pues, que nuestro discurso pierde algo en caso de no poder demostrar que es posible establecer una ciudad tal como habíamos dicho?

—No por cierto —repuso.

---

[75] Se discute si en esta expresión se ha de entender «la idea metafísica de la justicia», en sentido platónico, o simplemente «la justicia en abstracto». Aunque la exposición de la teoría de las ideas no se ha hecho todavía, no cabe excluir por ello que se halle ya presente en la mente del filósofo.

[76] En esta comparación se trasluce un concepto del arte muy superior al que Platón habrá de exponer en el libro X; su función, como la del filósofo al construir su república, es creadora, no de imitación.

—Esa es, pues, la verdad —dije—; y si, para darte gusto, hay que emprender la demostración de cómo y en qué manera sería posible tal ciudad, tienes que quedar de acuerdo conmigo en los mismos puntos.

—¿Cuáles son ellos?

473 —¿Crees que se pueda llevar algo a la práctica tal
a como se anuncia o, por el contrario, es cosa natural que la realización se acerque a la verdad menos que la palabra aunque a alguien parezca lo contrario? [77] ¿Tú, por tu parte, estás de acuerdo en ello o no?

—Estoy de acuerdo —dijo.

—Así, pues, no me fuerces a que te muestre la necesidad de que las cosas ocurran del mismo modo exactamente que las tratamos en nuestro discurso; pero, si somos capaces de descubrir el modo de constituir una ciudad que se acerque máximamente a lo que queda dicho, confiesa que es posible la realización de aquello que pre-
b tendías. ¿O acaso no te vas a contentar con conseguir esto? Yo, por mi parte, ya me daría por satisfecho.

—Pues yo también —observó.

XVIII. —Después de esto parece bien que intentemos investigar y poner de manifiesto qué es lo que ahora se hace mal en las ciudades, por lo cual no son regidas en la manera dicha, y qué sería lo que, reducido lo más posible, habría que cambiar para que aquélla entrase en el régimen descrito: de preferencia, una sola cosa; si no, dos y, en todo caso, las menos en número y las de menor entidad.

c —Conforme en todo —dijo.

—Creo —proseguí— que, cambiando una sola cosa, podríamos mostrar que cambiaría todo; no es ella pequeña ni fácil, pero sí posible.

—¿Cuál es? —preguntó.

—Voy —contesté— al encuentro de aquello que comparábamos a la ola más gigantesca. No callaré, sin

[77] Apunta a la resistencia general a admitir la doctrina platónica de que el mundo de las ideas tiene más realidad que el de la materia.

embargo, aunque, como ola que estallara en risa, me sumerja en el ridículo y el desprecio. Atiende a lo que voy a decir.

—Habla —dijo.

—A menos —proseguí— que los filósofos reinen en *d*
las ciudades o cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano [78]; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca *e*
en la medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra. Y he aquí lo que desde hace rato me infundía miedo decirlo: que veía iba a expresar algo extremadamente paradójico [79], porque es difícil ver que ninguna otra ciudad sino la nuestra puede realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado.

---

[78] Famosísima expresión muy semejante a la de 499 *b* y al pasaje célebre de la carta VII (326 *a-b*), donde se agrega que «éste era ya el criterio que yo tenía cuando llegué por primera vez a Italia y Sicilia», lo que presupondría que estos párrafos se escribían por las fechas del primer viaje del 388; pero esta datación parece demasiado temprana para nuestras conclusiones sobre los libros V-X, a los que asignamos una fecha posterior al 374 y anterior, pero no muy anterior, al 367.

[79] Platón, aquí, como en aquello de «la ola que estallara en risa» (473 *c*), se refiere al previsto choque de su aserción, expresada en los simples términos en que él lo hace, con la opinión reinante en la democracia ateniense acerca de los filósofos. En el fondo se trata únicamente de llevar a la dirección política las mejores y más hondas ideas sobre la vida y el mundo, lo que es necesario «si se ha de conseguir algún progreso real en la sociedad» (Bosanquet); y no otra cosa vienen a comprobar las lamentaciones de cuantos ven la causa de las grandes catástrofes de nuestro tiempo en un retraso del progreso moral de las naciones en relación con su progreso material. Ha de insistirse también en que Platón condena la dedicación exclusiva a la especulación filosófica o a la actividad política y sólo en la unión de ambas ve la posibilidad de salvación. «El rey filósofo» se hizo un tópico en los panegíricos de los emperadores romanos y, con más o menos cantidad de adulación o de justicia, ha sido aplicado también a otros monarcas de época posterior.

—¡Oh, Sócrates! —exclamó—. ¡Qué razonamiento, qué palabras acabas de emitir! Hazte cuenta de que se va a echar sobre ti con todas sus fuerzas una multitud de hombres no despreciables por cierto [80] en plan de
474 tirar sus mantos y coger cada cual, así desembarazados,
a la primer arma que encuentren, dispuestos a hacer cualquier cosa; y, si no los rechazas con tus argumentos y te escapas de ellos, ¡buena vas a pagarla en verdad!

—¿Y acaso no eres tú —dije— el culpable de todo eso?

—Y me alabo de ello —replicó—, pero no he de hacerte traición, sino que te defenderé con lo que pueda; y podré con mi buena voluntad y dándote ánimos, y quiz-
b zá también acertaré mejor que otro a responder a tus preguntas. Piensa, pues, en la calidad de tu aliado y procura convencer a los incrédulos de que ello es así como tú dices.

—A intentarlo, pues —dije yo—, ya que tú me ofreces tan gran ayuda. Me parece, por tanto, necesario, si es que hemos de salir libres de esas gentes de que hablas, que precisemos quiénes son los filósofos a que nos referimos cuando nos atrevemos a sostener que deben gobernar la ciudad; y esto a fin de que, siendo bien conocidos, tengamos medios de defendernos mostrando
c que a los unos les es propio por naturaleza tratar la filosofía y dirigir la ciudad y a los otros no, sino, antes bien, seguir al que dirige.

—Hora es —dijo— de precisarlo.

—¡Ea, pues! Sígueme, si es que nuestra guía es en algún modo apropiada.

—Vamos —replicó.

—¿Será necesario —dije— recordarte o que recuerdes tú mismo que aquel de quien decimos que ama alguna cosa debe, para que la expresión sea recta, mostrarse no amante de una parte de ella sí y de otra parte no, sino amante en su totalidad?

---

[80] En primer lugar, sin duda, los políticos de profesión.

XIX. —Tendrás que recordármelo, según parece —dijo—; porque yo no caigo en ello del todo. *d*

—Propio de otro y no de ti es, Glaucón, eso que dices —continué—: a un hombre entendido en amores no le está bien olvidar que todos los jóvenes en sazón hacen presa de algún modo y agitan el ánimo del amoroso o enamoradizo pareciéndole dignos de su solicitud y sus caricias. ¿O no es así como os comportáis con vuestros miñones? Al uno, porque es chato, lo celebráis con nombre de gracioso; llamáis nariz real a la aquilina del otro y del que está entre ambos decís que la tiene extremadamente proporcionada. Los cetrinos os parecen de apariencia valerosa y a los blancos los tenéis por hijos de dioses. ¿Y qué es ese nombre de «color de miel» sino una invención del enamorado complaciente que sabe conllevar la palidez de su amado cuando éste está en su sazón? [81] En una palabra, os servís de todos los pretextos y empleáis todos los registros de vuestra voz con tal de no dejaros ir ninguno de los jóvenes en flor. *e* 475 *a*

—Si es tomándome por muestra —dijo— cómo quieres exponer la conducta de los enamorados, lo admito en gracia del argumento.

—¿Pues qué? —pregunté—. ¿No ves cómo hacen lo mismo los aficionados al vino? ¿Cómo se encariñan con toda clase de vinos con cualquier pretexto?

—Bien de cierto.

—Y asimismo, creo, ves a los ambiciosos que, si no pueden llegar a generales en jefe, mandan el tercio de un cuerpo de infantería [82] y, si no logran ser honrados *b*

[81] El pasaje revelador de una gran verdad de experiencia humana ha sido muchas veces imitado: Lucrecio dio a semejantes consideraciones un tono de acritud (IV 1153-1170); Horacio, en cambio (*Sat.* I 3, 38 y sigs.), propone esta condescendencia de los amantes como un modelo para la buena amistad. Platón, por su parte, ridiculiza alguna de las grotescas invenciones de los amantes, como lo del «color de miel» que no existe más que en la imaginación de aquéllos.

[82] Bajo el estratego o general en jefe estaban los taxiarcos, jefes de cada uno de los diez cuerpos formados con los hoplitas de cada una de las diez tribus, y subordinados de ellos eran los jefes de tercio, tres bajo cada taxiarco; a estos jefes de tercio se refiere Platón.

de los hombres grandes e importantes, se contentan con serlo de los pequeños y comunes, porque están en un todo deseosos de honra.

—Así es exactamente.

—Ahora confirma o niega lo que voy a preguntarte: cuando decimos que uno está deseoso de algo, ¿entendemos que lo desea en su totalidad o en parte sí y en parte no?

—En su totalidad —replicó.

—Así, pues, ¿del amante de la sabiduría diremos que la desea no en parte sí y en parte no, sino toda entera? [83]

—Cierto.

c —Por tanto, de aquel que siente disgusto por el estudio, y más si es joven y aun no tiene criterio de lo que es bueno y de lo que no lo es, no diremos que sea amante del estudio ni filósofo, como del desganado no diremos que tenga hambre ni que desee alimentos ni que sea buen comedor, sino inapetente.

—Y acertaremos en ello.

—En cambio, al que con la mejor disposición quiere gustar de toda enseñanza, al que se encamina contento a aprender sin mostrarse nunca ahíto, a ése le llamaremos con justicia filósofo. ¿No es así?

d Y Glaucón respondió: —Si a ello te atienes te vas a encontrar con una buena multitud de esos seres y va a haberlos bien raros: tales me parecen los aficionados a espectáculos, que también se complacen en saber, y aun son de más extraña ralea para ser contados entre los filósofos los que gustan de las audiciones, que no vendrían de cierto por su voluntad a estos discursos y entretenimientos nuestros, pero que, como si hubieran alquilado sus orejas, corren de un sitio a otro para oír todos los coros de las fiestas Dionisias sin dejarse ninguna e atrás, sea de ciudad o de aldea. A estos todos y a otros

[83] «Es difícil decir, respecto a una disciplina cualquiera, que no es necesario aprenderla; pues claro se ve que es bueno saberlo todo». (*Lach.* 182 *d*).

tales aprendices, aun de las artes más mezquinas, ¿hemos de llamarles filósofos?

—De ningún modo —dije—, sino semejantes a los filósofos [84].

XX. —¿Pues quiénes son entonces —preguntó— los que llamas filósofos verdaderos?

—Los que gustan de contemplar la verdad —respondí.

—Bien está eso —dijo—; pero ¿cómo lo entiendes?

—No sería fácil de explicar —respondí— si tratara con otro; pero tú creo que has de convenir conmigo en este punto.

—¿Cuál es?

—En que, puesto que lo hermoso es lo contrario de 476
lo feo, se trata de dos cosas distintas. *a*

—¿Cómo no?

—¿Y puesto que son dos, cada uno es una cosa?

—Igualmente cierto.

—Y lo mismo podría decirse de lo justo y lo injusto y de lo bueno y lo malo y de todas las ideas [85] que cada cual es algo distinto, pero, por su mezcla con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas, se muestra cada una con multitud de apariencias.

—Perfectamente dicho —observó.

—Por ese motivo —continué— he de distinguir de un lado los que tú ahora mencionabas, aficionados a los espectáculos y a las artes y hombres de acción, y de otro, éstos de que ahora hablábamos, únicos que recta- *b*
mente podríamos llamar filósofos.

---

[84] Son semejantes a los filósofos en cuanto «se complacen en saber»; pero el saber que ellos alcanzan no es más que una sombra del verdadero, como las apariencias por ellos captadas son sólo sombras del verdadero objeto de la sabiduría. Cf. el mito de la cueva en VII.

[85] La teoría de las ideas no es aquí objeto de demostración ni de discusión, porque Glaucón la va aceptando a medida que Platón la expone. Por lo demás, el intento especial del filósofo en este lugar afirma de cierto la existencia de esas ideas como realidades separadas e independientes, pero él insiste sobre todo en la posibilidad y conveniencia de su conocimiento.

—¿Qué quieres decir con ello? —preguntó.

—Que los aficionados a audiciones y espectáculos —dije yo— gustan de las buenas voces, colores y formas y de todas las cosas elaboradas con estos elementos; pero su mente es incapaz de ver y gustar la naturaleza de lo bello en sí mismo.

—Así es, de cierto —dijo.

—Y aquellos que son capaces de dirigirse a lo bello
c en sí y de contemplarlo tal cual es, ¿no son en verdad escasos?

—Ciertamente.

—El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la belleza misma, ni es capaz tampoco, si alguien le guía, de seguirle hasta el conocimiento de ella, ¿te parece que vive en ensueño o despierto? Fíjate bien: ¿qué otra cosa es ensoñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja? [86]

—Yo, por lo menos —replicó—, diría que está ensoñando el que eso hace.

—¿Y qué? ¿El que, al contrario que éstos, entiende
d que hay algo bello en sí mismo y puede llegar a percibirlo, así como también las cosas que participan de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participan ni a esto por aquéllas, te parece que este tal vive en vela o en sueño?

—Bien en vela —contestó.

—¿Así, pues, el pensamiento de éste diremos rectamente que es saber de quien conoce, y el del otro, parecer de quien opina?

—Exacto.

—¿Y qué haremos si se enoja con nosotros ese de quien decimos que opina, pero no conoce, y nos discute

[86] Porque, como después se explica, toman las cosas que participan de la idea por la idea misma, la sombra por el objeto; cf. nota a 475 *e*. Hay aquí dos representaciones distintas aunque conexas: la cosa participa de la idea y, por esa participación, es semejante a ella; la idea es, pues, realidad superior presente en la cosa y al mismo tiempo original o arquetipo.

la verdad de nuestro aserto? ¿Tendremos medio de exhortarle y convencerle buenamente ocultándole que no está en su juicio? [87] e

—Preciso será hacerlo así —contestó.

—¡Ea, pues! Mira lo que le hemos de decir. ¿Te parece que nos informemos de él diciéndole que, si sabe algo, no le tomaríamos envidia, antes bien, veríamos con gusto a alguien que supiera alguna cosa? «Dinos: el que conoce, ¿conoce algo o no conoce nada?» Contéstame tú por él.

—Contestaré —dijo— que conoce algo.

—¿Algo que existe o que no existe?

—Algo que existe. ¿Cómo se puede conocer lo que no existe? [88] 477 a

—¿Mantendremos, pues, firmemente, desde cualquier punto de vista, que lo que existe absolutamente es absolutamente conocible y lo que no existe en manera alguna enteramente incognoscible?

—Perfectamente dicho.

—Bien, y si hay algo tal que exista y que no exista, ¿no estaría en la mitad entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente?

—Entre lo uno y lo otro.

—Así, pues, si sobre lo que existe hay conocimiento e ignorancia necesariamente sobre lo que no existe, ¿sobre eso otro intermedio que hemos visto hay que buscar b

---

[87] Se cree con bastante probabilidad que aquí Platón, aunque dando a sus consideraciones un valor general, piensa especialmente en Antístenes, decidido adversario de su teoría de las ideas. Simplicio *in Cat.* 8 *b* 25 cuenta que Antístenes (fr. 50 A D.-C.) dijo: «¡Oh, Platón! Veo el caballo, pero no veo la caballez.» Y el otro contestó: «Porque tienes el ojo con que se ve el caballo, pero no aquel con que se ve su idea.»

[88] Pero ¿qué clase de existencia es ésa que se afirma como necesaria de lo que puede ser conocido? Según Platón, una existencia substancial y externa, pero este punto, capital sin duda, no es aquí objeto de demostración; el filósofo se limita a aducir un argumento en el que se sospecha hay un valor polémico, en cuanto su supuesto adversario Antístenes se había servido de otras argucias de la misma índole (cf. Adam y Shorey *ad loc.*). En el marco así establecido, y sin salir de él, se desarrolla la argumentación que sigue.

algo intermedio también entre la ignorancia y el saber contando con que se dé semejante cosa?

—Bien de cierto.

—¿Sostendremos que hay algo que se llama opinión?

—¿Cómo no?

—¿Y tiene la misma potencia que el saber u otra distinta?

—Otra distinta.

—A una cosa, pues, se ordena la opinión y a otra el saber, cada uno según su propia potencia.

—Esto es.

—¿Y así, el saber se dirige por naturaleza a lo que existe para conocer lo que es el ser? Pero más bien me parece que aquí hay que hacer previamente una distinción.

—¿En qué forma?

c XXI. —Hemos de sostener que las potencias son un género de seres por medio de los cuales nosotros podemos lo que podemos; y lo mismo que nosotros, otra cualquier cosa que pueda algo. Por ejemplo, digo que están entre las potencias la vista y el oído, si es que entiendes lo que quiero designar con este nombre específico.

—Lo entiendo —dijo.

—Oye lo que me parece acerca de ellas. En la potencia yo no distingo color alguno ni forma ni ninguno de esos accidentes semejantes, como en tantas otras cosas en las que, considerando algunos de ellos, puedo separar dentro de mí como distintas unas de otras. En la poten-
d cia sólo miro a aquello para que está y a lo que produce, y por ese medio doy nombre a cada una de ellas, y a la que está ordenada a lo mismo y produce lo mismo, la llamo con el mismo nombre, y a la que está ordenada a otra cosa y produce algo distinto, con nombre diferente. ¿Y tú qué? ¿Cómo lo haces?

—De ese mismo modo —dijo.

—Volvamos, pues, atrás, mi noble amigo —dije—.

¿Del saber dirás que es una potencia o en qué especie lo clasificas?

—En ésta —dijo—, como la más poderosa de todas e
las potencias.

—¿Y qué? ¿La opinión, la pondremos entre las potencias o la llevaremos a algún otro género de cosas?

—A ninguno —dijo—; porque la opinión no es sino aquello con lo que podemos opinar.

—Sin embargo, hace un momento reconocías que el saber y la opinión no eran lo mismo.

—¿Y cómo alguien que esté en su juicio —dijo— podría jamás suponer que es lo mismo lo que yerra y lo que no yerra? [89]

—Bien está —dije—; resulta claro que reconocemos 478
la opinión como algo distinto del saber. a

—Distinto.

—¿Cada una de las dos cosas está, por tanto, ordenada para algo diferente, pues tiene diferente potencia?

—Por fuerza.

—¿Y el saber está ordenado a lo que existe para conocer cómo es el ser?

—Sí.

—¿Y la opinión, decimos, está para opinar?

—Sí.

—¿Lo mismo, acaso, que conoce el saber? ¿Y serán la misma cosa la conocible y lo opinable? ¿O es imposible que lo sean?

—Imposible —dijo—, según lo anteriormente convenido, puesto que cada potencia está por naturaleza para una cosa y ambos, saber y opinión, son potencias, pero b
distintas, como decíamos, una de otra; por lo cual no cabe que lo conocible y lo opinable sean lo mismo.

—¿Por tanto, si lo conocible es el ser, lo opinable no será el ser, sino otra cosa?

—Otra.

---

[89] El saber *(epistéme)* es infalible, porque no hay otro saber verdadero que el de la idea y la idea es lo que es, realidad eterna e inmutable. La infalibilidad del saber es principio cardinal en Platón (Adam).

—¿Se opinará, pues, sobre lo que no existe? ¿O es imposible opinar sobre lo no existente? Pon mientes en ello: ¿el que opina no tiene su opinión sobre algo? ¿O es posible opinar sin opinar sobre nada?

—Imposible.

—¿Por tanto, el que opina opina sobre alguna cosa?

—Sí.

—¿Y lo que no existe no es «alguna cosa», sino que
c realmente puede llamarse «nada»?

—Exacto.

—Ahora bien, ¿a lo que no existe le atribuimos forzosamente la ignorancia y a lo que existe el conocimiento?

—Y con razón —dijo.

—¿Por tanto, no se opina sobre lo existente ni sobre lo no existente? [90]

—No, de cierto.

—¿Ni la opinión será, por consiguiente, ignorancia, ni tampoco conocimiento?

—No parece.

—¿Acaso, pues, está al margen de estas dos cosas superando al conocimiento en perspicacia o a la ignorancia en oscuridad?

—Ni una cosa ni otra.

—¿Quizá entonces —dije yo— te parece la opinión algo más oscuro que el conocimiento, pero más luminoso que la ignorancia?

—Y en mucho —replicó.

—¿Luego está en mitad de ambas?

d —Sí.

—Será, pues, un término medio entre una y otra.

—Sin duda ninguna.

—¿Y no dijimos antes que, si apareciese algo tal que al mismo tiempo existiese y no existiese, ello debería estar en mitad entre lo puramente existente y lo absoluta-

[90] La dureza de esta afirmación está templada después con la aducción de respectos y explicada con la aparición del tercer término, sin lo cual caeríamos inevitablemente en las tenazas del principio de contradicción. Más explícitamente, *infra*, 479 *b*.

mente inexistente, y que no habría sobre tal cosa saber ni ignorancia, sino aquello que a su vez apareciese intermedio entre la ignorancia y el saber?

—Y dijimos bien.

—¿Y no aparece entre estas dos cosas lo que llamamos opinión?

—Sí, aparece.

XXII. —Ahora, pues, nos queda por investigar, según se ve, aquello que participa de una y otra cosa, del ser y del no ser, y que no es posible designar fundadamente como lo uno ni como lo otro; y ello a fin de que, cuando se nos muestre, le llamemos con toda razón lo opinable, refiriendo los extremos a los extremos y lo intermedio a lo intermedio. ¿No es así? *e*

—Así es.

—Sentado todo esto, diré que venga a hablarme y a responderme aquel buen hombre [91] que cree que no existe lo bello en sí ni idea alguna de la belleza que se mantenga siempre idéntica a sí misma, sino tan sólo una multitud de cosas bellas; aquel aficionado a espectáculos que no aguanta que nadie venga a decirle que lo bello es uno y uno lo justo y así lo demás. «Buen amigo —le diremos—, ¿no hay en ese gran número de cosas bellas nada que se muestre feo? ¿Ni en el de las justas nada injusto? ¿Ni en el de las puras nada impuro?» 475 *a*

—No —dijo—, sino que por fuerza esas cosas se muestran en algún modo bellas y feas, y lo mismo ocurre con las demás sobre que preguntas. *b*

—¿Y qué diremos de las cantidades dobles? ¿Acaso se nos aparecen menos veces como mitades que como tales dobles? [92]

---

91 Las palabras de Platón suenan, como observa Adam (nota *ad loc.*), a reto personal: probablemente van dirigidas a Antístenes; cf. nota a 476 *e*.

92 Una cosa que es doble de otra, puede ser al mismo tiempo mitad de una tercera, y así en un respecto es doble y en otro mitad; de lo doble en sí o idea de lo doble no puede decirse esto, sino que es siempre e invariablemente doble.

—No.

—Y las cosas grandes y las pequeñas y las ligeras y las pesadas, ¿serán nombradas más bien con estas designaciones que les damos que con las contrarias?

—No —dijo—, sino que siempre participa cada una de ellas de ambas cualidades.

—¿Y cada una de estas cosas es más bien, o no es, aquello que se dice que es?

—Aseméjase ello —dijo— a los retruécanos que hacen
c en los banquetes y a aquel acertijo infantil acerca del eunuco y del golpe que tira al murciélago, en el que dejan adivinar con qué le tira y sobre qué le tira; porque estas cosas son también equívocas y no es posible concebir en firme ni que cada una de ellas sea o deje de ser ni que sea ambas cosas o ninguna de ellas [93].

—¿Tendrás, pues, algo mejor que hacer con ellas —dije— o mejor sitio en dónde colocarlas que en mitad entre la existencia y el no ser? Porque, en verdad, no se muestran más oscuras que el no ser para tener menos existencia que éste ni más luminosas que el ser para
d existir más que él.

—Verdad pura es eso —observó.

—Hemos descubierto, pues, según parece, que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de

---

[93] El enigma o adivinanza a que aquí se refiere Platón reza así en una de las versiones del escoliasta: «se cuenta que un hombre que no era hombre, viendo a un pájaro que no era pájaro posado en un palo que no era palo, le tiró y no le tiró una piedra que no era piedra». La solución es: un eunuco, viendo a un murciélago posado en una caña, le tiró una piedra pómez y no le dio. Esta adivinanza se utilizaba en los ejercicios de lógica entre los estoicos. Por lo demás, la conclusión que sigue se presta a la objeción de que no es lo mismo «ser o no ser tal o cual cosa (v. gr., bueno, bello, etc.)» que «ser o no ser en absoluto», esto es, «existir o no existir»; y como de este problema de la predicación y del no ser trata adecuadamente Platón en el *Sofista*, cabe suponer, o que al escribir esto no había llegado a madurar su pensamiento, o que emplea conscientemente la falacia con un fin ocasional y práctico, como opinan los defensores de la unidad de la doctrina platónica.

las demás cosas dan vueltas en la región intermedia entre el no ser y el ser puro [94].

—Lo hemos descubierto.

—Y ya antes convinimos en que, si se nos mostraba algo así, debíamos llamarlo opinable, pero no conocible; y es lo que, andando errante en mitad, ha de ser captado por la potencia intermedia.

—Así convinimos.

—Por tanto, de los que perciben muchas cosas bellas, *e*
pero no ven lo bello en sí ni pueden seguir a otro que a ello los conduzca y asimismo ven muchas cosas justas, pero no lo justo en sí, y de igual manera todo lo demás, diremos que opinan de todo, pero que no conocen nada de aquello sobre que opinan.

—Preciso es —aseveró.

—¿Y qué diremos de los que contemplan cada cosa en sí siempre idéntica a sí misma? ¿No sostendremos que éstos conocen y no opinan?

—Forzoso es también eso.

—¿Y no afirmaremos que estos tales abrazan y aman aquello de que tienen conocimiento, y los otros, aquello 480
de que tienen opinión? ¿O no recordamos haber di- *a*
cho [95] que estos últimos se complacen en las buenas voces y se recrean en los hermosos colores, pero no toleran ni la existencia de lo bello en sí?

—Lo recordamos.

—¿Nos saldríamos, pues, de tono llamándolos amantes de la opinión [96] más que filósofos o amantes del sa-

---

[94] Pasando del mundo de las cosas al de la mente hallamos que las nociones, creencias, máximas, etc., de la multitud acerca de lo justo, lo bueno, etc., son varias e inconsistentes, son y no son en comparación con las ideas inmutables y eternas aprehendidas por el filósofo. Y así la índole de esas nociones corresponde a la de las cosas mismas de que antes se ha hablado. La confusión de conceptos que Sócrates descubre más de una vez en los interlocutores de los diálogos platónicos es una buena prueba de esto que aquí se dice; y la causa de esta confusión es la ausencia del único verdadero saber, el saber filosófico.

[95] 476 *b*.

[96] Platón ha creado aquí la palabra «filodoxo», amante de la opinión, categoría a la que, sin duda, trata de reducir a alguno de sus adversa-

ber? ¿Se enojarán gravemente con nosotros si decimos eso?

—No, de cierto, si siguen mi consejo —dijo—; porque no es lícito enojarse con la verdad.

—Y a los que se adhieren a cada uno de los seres en sí, ¿no habrá que llamarlos filósofos o amantes del saber y no amantes de la opinión?

—En absoluto.

rios que se daba a sí mismo título de filósofo, ya se trate de Isócrates, ya de Antístenes, ya de ambos.

VI

I. —Así, pues —dije yo—, tras un largo discurso[1] 484
se nos ha mostrado al fin, ¡oh, Glaucón!, quiénes son *a*
filósofos y quiénes no.

—En efecto —dijo—, quizá no fue posible conseguirlo por más breve camino.

—No parece —dije—; de todos modos, creo que se nos habría mostrado mejor si no hubiéramos tenido que hablar más que de ello ni nos fuera preciso el discurrir ahora sobre todo lo demás al tratar de examinar en qué *b*
difiere la vida justa de la injusta.

—¿Y a qué —preguntó— debemos atender después de ello?

—¿A qué va a ser —respondí— sino a lo que se sigue? Puesto que son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no

[1] Ha chocado «largo», pues la discusión no se ha extendido a más de seis páginas (474-480); pero hay quien cree que Platón se refiere aquí a las investigaciones del *Eutidemo, Sofista* y *Político,* lo cual presupondría fechas demasiado tardías para la composición de esta sección.

lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes, ¿cuáles de ellos conviene que sean jefes en la ciudad?

—¿Qué deberíamos sentar —preguntó— para acertar en ello?

c —Que hay que poner de guardianes —dije yo— a aquellos que se muestren capaces de guardar las leyes y usos de las ciudades.

—Bien —dijo.

—¿Y no es cuestión clara —proseguí— la de si conviene que el que ha de guardar algo sea ciego o tenga buena vista?

—¿Cómo no ha de ser clara? —replicó.

—¿Y se muestran en algo diferentes de los ciegos [2] los que de hecho están privados del conocimiento de todo ser y no tienen en su alma ningún modelo claro ni pueden, como los pintores, volviendo su mirada a lo puramente verdadero y tornando constantemente a ello y contem-

d plándolo con la mayor agudeza, poner allí, cuando haya que ponerlas, las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno y conservarlas con su vigilancia una vez establecidas?

—No, ¡por Zeus! —contestó—. No difieren en mucho.

—¿Pondremos, pues, a éstos como guardianes o a los que tienen el conocimiento de cada ser sin ceder en experiencia a aquéllos ni quedarse atrás en ninguna otra parte de la virtud?

—Absurdo sería —dijo— elegir a otros cualesquiera si es que éstos no les son inferiores en lo demás; pues con lo dicho sólo cabe afirmar que les aventajan en lo principal.

485 —¿Y no explicaremos de qué manera podrían tener

a los tales una y otra ventaja?

—Perfectamente.

—Pues bien, como dijimos [3] al principio de esta discusión, hay que conocer primeramente su índole; y, si

---

[2] Cf. la anécdota de Antístenes citada en nota a 476 *d*.

[3] 474 *b*.

quedamos de acuerdo sobre ella, pienso que convendremos también en que tienen esas cualidades y en que a éstos, y no a otros, hay que poner como guardianes de la ciudad.

—¿Cómo?

II. —Convengamos, con respecto a las naturalezas filosóficas, en que éstas se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción. *b*

—Convengamos.

—Y además —dije yo—, en que no se dejan perder por su voluntad ninguna parte de ella, pequeña o grande, valiosa o de menor valer, igual que referíamos antes de los ambiciosos y enamorados.

—Bien dices —observó.

—Examina ahora esto otro, a ver si es forzoso que se halle, además de lo dicho, en la naturaleza de los que han de ser como queda enunciado. *c*

—¿Qué es ello?

—La veracidad y el no admitir la mentira[4] en modo alguno, sino odiarla y amar la verdad.

—Es probable —dijo.

—No sólo es probable, mi querido amigo, sino de toda necesidad que el que por naturaleza es enamorado, ame lo que es connatural y propio del objeto amado.

—Exacto —dijo.

—¿Y encontrarás cosa más propia de la ciencia que la verdad?

—¿Cómo habría de encontrarla? —dijo.

—¿Será, pues, posible que tengan la misma naturaleza el filósofo y el que ama la falsedad? *d*

—De ninguna manera.

---

[4] La mentira en sentido estricto es para Platón (382 *b*) la ignorancia que existe en el alma del engañado. No se aplica, pues, esta noción a las «mentiras necesarias» de que en ciertos casos (459 *c*) habrán de servirse los gobernantes.

—Es, pues, menester que el verdadero amante del saber tienda, desde su juventud, a la verdad sobre toda otra cosa.

—Bien de cierto.

—Por otra parte, sabemos que, cuanto más fuertemente arrastran los deseos a una cosa, tanto más débiles son para lo demás, como si toda la corriente se escapase hacia aquel lado.

—¿Cómo no?

—Y aquel para quien corren hacia el saber y todo lo semejante, ése creo que se entregará enteramente al pla-
e cer del alma en sí misma y dará de lado a los del cuerpo si es filósofo verdadero y no fingido.

—Sin ninguna duda.

—Así, pues, será temperante y en ningún modo avaro de riquezas, pues menos que a nadie se acomodan a él los motivos por los que se buscan esas riquezas con su cortejo de dispendios.

—Cierto.

486 —También hay que examinar otra cosa cuando hayas
a de distinguir la índole filosófica de la que no lo es.

—¿Cuál?

—Que no se te pase por alto en ella ninguna vileza, porque la mezquindad de pensamiento es lo más opuesto al alma que ha de tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano [5].

—Muy de cierto —dijo.

—Y a aquel entendimiento que en su alteza alcanza la contemplación de todo tiempo y de toda esencia, ¿crees tú que le puede parecer gran cosa la vida humana?

—No es posible —dijo.

---

[5] Se ha hecho notar cuán fielmente describe este pasaje a la propia alma platónica. No resistimos a la tentación de transcribir las hermosísimas palabras con que pinta Goethe al gran filósofo: *Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht seines Ursprungs wieder teilhaft zu werden. Alles, was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt.* Cf. también *Theaet.* 173 *e.*

—¿Así, pues, tampoco el tal tendrá a la muerte por *b*
cosa temible? [6]

—En ningún modo.

—Por lo tanto, la naturaleza cobarde y vil no podrá, según parece, tener parte en la filosofía.

—No creo.

—¿Y qué? El hombre ordenado que no es avaro ni vil, ni vanidoso ni cobarde, ¿puede llegar a ser en algún modo intratable o injusto?

—No es posible.

—De modo que, al tratar de ver el alma que es filosófica y la que no, examinarás desde la juventud del sujeto si esa alma es justa y mansa o insociable y agreste.

—Bien de cierto.

—Pero hay otra cosa que tampoco creo que pasarás *c*
por alto.

—¿Cuál es ella?

—Si es expedita o torpe para aprender: ¿podrás confiar en que alguien tome afición a aquello que practica con pesadumbre y en que adelanta poco y a duras penas?

—No puede ser.

—¿Y si, siendo en todo olvidadizo, no pudiera retener nada de lo aprendido? ¿Sería capaz de salir de su inanidad de conocimientos?

—¿Cómo?

—Y trabajando sin fruto, ¿no te parece que acabaría forzosamente por odiarse a sí mismo y al ejercicio que practica?

—¿Cómo no? *d*

—Por lo tanto, al alma olvidadiza no la incluyamos entre las propiamente filosóficas, sino procuremos que tenga buena memoria.

—En un todo.

—Pues por lo que toca a la naturaleza inarmónica e

---

[6] Suele citarse un pasaje de Spinoza: «No hay nada en que el hombre libre piense tan poco como en la muerte.» Inútil hacer resaltar cuánto se aleja esta concepción de la verdaderamente cristiana.

informe, no diremos, creo yo, que conduzca a otro lugar sino a la desmesura.

—¿Qué otra cosa cabe?

—¿Y crees que la verdad es connatural con la desmesura o con la moderación?

—Con la moderación.

—Busquemos, pues, una mente que, a más de las otras cualidades, sea por naturaleza mesurada y bien dispuesta
e y que por sí misma se deje llevar fácilmente a la contemplación del ser en cada cosa.

—¿Cómo no?

—¿Y qué? ¿No creerás acaso que estas cualidades, que hemos expuesto como propias del alma que ha de alcanzar recta y totalmente el conocimiento del ser, no son necesarias ni vienen traídas las unas por las otras?
487 —Absolutamente necesarias —dijo.
a —¿Podrás, pues, censurar un tenor de vida que nadie sería capaz de practicar sino siendo por naturaleza memorioso, expedito en el estudio, elevado de mente, bien dispuesto, amigo y allegado de la verdad, de la justicia, del valor y de la templanza?

—Ni el propio Momo[7] —dijo— podría censurar a una tal persona.

—Y cuando estos hombres —dije yo— llegasen a madurez por su educación y sus años, ¿no sería a ellos a quienes únicamente confiarías la ciudad?

III. Entonces Adimanto dijo: —¡Oh, Sócrates! Con
b respecto a todo eso que has dicho, nadie sería capaz de contradecirte; pero he aquí lo que les pasa una y otra vez[8] a los que oyen lo que ahora estás diciendo: piensan que es por su inexperiencia en preguntar y responder por lo que son arrastrados en cada pregunta un tanto fuera de camino por la fuerza del discurso, y que, sumados todos estos tantos al final de la discusión, el error resulta

[7] Momo era el dios de la burla y la crítica, a cuyas censuras no había hombre ni divinidad que pudiera sustraerse.

[8] La manera de expresarse Adimanto parece indicar que el filósofo-rey era uno de los temas predilectos de las conversaciones platónicas.

grande, con lo que se les muestra todo lo contrario de lo que se les mostraba al principio; y que, así como en los juegos de tablas los que no son prácticos quedan al c
fin bloqueados por los más hábiles y no saben adónde moverse, así también ellos acaban por verse cercados y no encuentran nada que decir en este otro juego que no es de fichas, sino de palabras, bien que la verdad nada aventaje con ello [9]. Digo esto mirando al caso presente: podría alguien decir que no hay nada que oponer de palabra a cada una de tus cuestiones, pero en la realidad se ve que cuantos, una vez entregados a la filosofía, no la dejan después, por no haberla abrazado simplemente para educarse en su juventud, sino que siguen ejercitán- d
dola más largamente, éstos resultan en su mayoría unos seres extraños, por no decir perversos, y los que parecen más razonables, al pasar por ese ejercicio que tú tanto alabas se hacen inútiles para el servicio de las ciudades [10].

Y yo al oírle dije: —¿Y piensas que los que eso afirman no dicen verdad?

—No lo sé —contestó—; pero oiría con gusto lo que tú opinas.

---

[9] Platón emplea aquí un símil tomado del juego de las tablas o del chaquete, al que ya ha aludido en 422 *e*. La habilidad dialéctica de Sócrates era bien conocida: en *Meno* 80 *a-b* se comparan sus efectos a los producidos por el torpedo; Eutifrón se lamenta (11 *b*) de que las conclusiones corren de acá para allá y no se están quietas donde él las asienta. A Sócrates podrían decirle en ocasiones sus interlocutores: *syllogismus... assensum itaque constringit, non res* (Bacon en el *Nov. Org.*), o bien «no me convencerás ni aunque me convenzas», como Crémilo en Aristóf. *Plut.* 600. Cf. también *Soph.* 230 *b* y sigs.; Jenof. *Mem.* IV 2, 15-21.

[10] La misma opinión aparece magníficamente expresada por Calicles en *Gorg.* 484 *c*- 486 *c*; cf. *Theaet.* 173 *c* y *Phaed.* 64 *b*. También Isócrates se atiene a la opinión vulgar acerca de la filosofía (XII 26-32; XIII 1-8, 20; XV 258-269); sin embargo, no es probable que, como cree Teichmüller, «alguien» aluda aquí a él. Como muestra del predominio de idéntico criterio en Roma suele citarse un texto de Ennio (fr. XXVIII Joc.) quizá traducido de Eurípides, que rezaba de modo aproximado *philosophari est mihi necesse, at paucis; nam omnino haud placet*, lo que comenta así Aulo Gelio, *Noct. Att.* V 16, 5: *eiusdemque illius Enniani Neoptolemi... consilio utendum est, qui degustandum ex philosophia censet, non in eam ingurgitandum.*

e —Oirás, pues, que me parece que dicen verdad.

—¿Y cómo se puede decir —preguntó— que las ciudades no saldrán de sus males hasta que manden en ellas los filósofos, a los que reconocemos inútiles para aquéllas?

—Has hecho una pregunta —dije— a la que hay que contestar con una comparación.

—¡Pues sí que tú no acostumbras, creo yo, a hablar por comparaciones! —exclamó [11].

IV. —Bien —dije—, ¿te burlas de mí, después de haberme lanzado a una cuestión tan difícil de exponer? Escucha, pues, la comparación y verás aún mejor cuán
488 torpe soy en ellas. Es tan malo el trato que sufren los
a hombres más juiciosos de parte de las ciudades, que no hay ser alguno que tal haya sufrido; y así, al representarlo y hacer la defensa de aquéllos, se hace preciso recomponerlo de muchos elementos, como hacen los pintores que pintan los ciervos-bucos [12] y otros seres semejantes. Figúrate que en una nave o en varias ocurre algo así como lo que voy a decirte [13]: hay un patrón más corpulento y fuerte que todos los demás de la nave, pero un
b poco sordo, otro tanto corto de vista y con conocimientos náuticos parejos de su vista y de su oído; los marineros están en reyerta unos con otros por llevar el timón, creyendo cada uno de ellos que debe regirlo sin haber

[11] Las palabras de Adimanto son irónicas: es famosa la afición de Sócrates, recogida afectuosamente por su discípulo, a recurrir a comparaciones un tanto zafias como el arte de hacer zapatos o el de jugar al chaquete.

[12] Se trata de animales fantásticos representados en alfombras y utensilios de origen oriental (cf. Aristóf. *Ran.* 937).

[13] En esta famosa comparación el armador representa al pueblo. Su figura recuerda a la del personaje de los *Caballeros* de Aristófanes («Demo, de Pnix, un viejecillo gruñón y algo sordo», 42-43) y a aquel caballo de la *Apología* «que está un poco lento por su gran tamaño y necesita de algún tábano que le aguijonee» (30 *e*). Pero no es a éste a quien ataca Sócrates, sino a la chusma indigna que se aprovecha de la ineptitud del patrón. Shorey compara con un pasaje en que Carlyle presenta a unos marinos que van a decidir por votación las maniobras relativas al paso del cabo de Hornos.

aprendido jamás el arte del timonel ni poder señalar quién fue su maestro ni el tiempo en que lo estudió, c
antes bien, aseguran que no es cosa de estudio [14] y, lo que es más, se muestran dispuestos a hacer pedazos al que diga que lo es. Estos tales rodean al patrón instándole y empeñándose por todos los medios en que les entregue el timón; y sucede que, si no le persuaden, sino más bien hace caso de otros, dan muerte a éstos o les echan por la borda, dejan impedido al honrado patrón con mandrágora [15], con vino o por cualquier otro medio y se ponen a mandar en la nave apoderándose de lo que en ella hay. Y así, bebiendo y banqueteando, navegan como es natural que lo hagan tales gentes [16] y, sobre ello, llaman hombre de mar y buen piloto y entendido en la d
náutica a todo aquel que se da arte a ayudarles en tomar el mando [17] por medio de la persuasión o fuerza hecha al patrón y censuran como inútil al que no lo hace; y no entienden tampoco que el buen piloto tiene necesidad de preocuparse del tiempo, de las estaciones, del cielo, de los astros, de los vientos y de todo aquello que atañe al arte si ha de ser en realidad jefe de la nave. Y en cuanto al modo de regirla, quieran los otros o no [18], no pien- e
san que sea posible aprenderlo ni como ciencia ni como práctica, ni por lo tanto el arte del pilotaje. Al suceder 489
semejantes cosas en la nave, ¿no piensas que el verdade- a

[14] Uno de los principios fundamentales de la escuela socrática consistía en la afirmación de que la política es algo que puede enseñarse y aprenderse (cf. Jenof. *Mem.* III 9, 11), mientras que la opinión general ateniense era radicalmente distinta (*Prot.* 319 *a*-320 *c*; Isócr. XIV 21; también aquí cree ver Teichmüller otra velada alusión al último). En «hacer pedazos» es posible que haya una referencia al destino de Sócrates.

[15] Cf. un escolio a Platón, que menciona a Teofrasto, y Demóst. X 6.

[16] La expresión es un eufemismo: el barco naufragará indefectiblemente.

[17] ¿Otra nueva alusión a Isócrates? Así opina Jackson; nosotros creemos, sin embargo, que Platón no pretende personalizar demasiado en estos pasajes.

[18] El técnico debe desentenderse por completo de la voluntad u opinión de los demás (cf. *Pol.* 293 *c*).

ro piloto será llamado un miracielos [19], un charlatán, un inútil por los que navegan en naves dispuestas de ese modo?

—Bien seguro —dijo Adimanto.

—Y creo —dije yo— que no necesitas examinar por menudo la comparación para ver que representa la actitud de las ciudades respecto de los verdaderos filósofos, sino que entiendes lo que digo.

—Bien de cierto —repuso.

—Así, pues, instruye en primer lugar con esta imagen a aquel que se admiraba de que los filósofos no reciban honra en las ciudades y trata de persuadirle de que
b sería mucho más extraño que la recibieran.

—Sí que le instruiré —dijo.

—E instrúyele también de que dice verdad [20] en lo de que los más discretos filósofos son inútiles para la multitud, pero hazle que culpe de su inutilidad a los que no se sirven de ellos y no a ellos mismos. Porque no es natural que el piloto suplique a los marineros que se de-
c jen gobernar por él ni que los sabios vayan a pedir a las puertas de los ricos [21], sino que miente el que dice tales gracias y la verdad es, naturalmente, que el que está enfermo, sea rico o pobre, tiene que ir a la puerta del médico, y todo el que necesita ser gobernado, a la de aquel que puede gobernarlo; no que el gobernante pida a los gobernados que se dejen gobernar si es que de

---

[19] La expresión parece haber sido común en Atenas con respecto a cualquier persona enfrascada en meditaciones intelectuales, a quien se acusaba de, como diríamos hoy, «estar en la luna» (cf. *Pol.* 299 *b*, *Phaedr.* 270 *a*, *Parm.* 135 *d*, *Apol.* 18 *b* con los pasajes correspondientes de *Las nubes*, Isócr. XIII 8 y XV 262).

[20] Platón identifica a Adimanto con el supuesto objetante de 487 *c-d*.

[21] Cuenta Aristóteles (*Rhet.* 1391 *a* 8 y sigs.) que, al ser interrogado Simónides acerca de si prefería ser sabio o rico, contestó que era mejor lo último, «porque a los sabios es posible verles acercándose a las puertas de los ricos». Platón no parece sentir gran simpatía hacia el poeta: cf. 331 *e*. En cambio, los escolios a 489 *b* atribuyen la respuesta a Eubulo y añaden que su interlocutor, Sócrates, replicó que los sabios conocen cuáles son sus necesidades, mientras que los ricos no saben que aquello de que necesitan es la virtud que pueden adquirir tratando con los sabios. Por lo demás, la expresión parece proverbial: cf. 364 *b*.

cierto hay alguna utilidad en su gobierno. No errarás, en cambio, si comparas a los políticos que ahora gobiernan con los marineros de que hablábamos hace un momento, y a los que éstos llamaban inútiles y papanatas, con los verdaderos pilotos.

—Exactamente —observó.

—Por lo tanto, y en tales condiciones, no es fácil que el mejor tenor de vida sea habido en consideración por los que viven de manera contraria, y la más grande, con *d* mucho, y más fuerte de las inculpaciones le viene a la filosofía de aquellos que dicen que la practican; a ellos se refiere el acusador de la filosofía de que tú hablabas al afirmar que la mayor parte de los que se dirigen a aquélla son unos perversos, y los más discretos, unos inútiles, cosa en que yo convine contigo. ¿No es así?

—Sí.

V. —¿Hemos, pues, explicado la causa de que los buenos sean inútiles?

—En efecto.

—¿Quieres que a continuación expongamos cuán forzoso es que la mayor parte de ellos sean malos y que, *e* si podemos, intentemos mostrar que tampoco de esto es culpable la filosofía?

—Ciertamente que sí.

—Sigamos, pues, hablando y escuchando por turno, pero recordando antes el lugar en que describíamos las cualidades innatas que había de reunir forzosamente 490 quien hubiera de ser hombre de bien [22]. Y su principal y *a* primera cualidad era, si lo recuerdas [23], la verdad, la cual debía él perseguir en todo asunto y por todas partes si no era un embustero que nada tuviese que ver con la verdadera filosofía.

[22] La expresión griega es *kalón te kagathón*, frase muy empleada por la escuela socrática para designar al hombre «comme il faut». En política la misma frase se aplicaba a los partidarios de la oligarquía o plutocracia, lo cual —apunta Adam— contribuyó quizá a fomentar la creencia de que Sócrates no simpatizaba con los demócratas.

[23] 485 *c*, 487 *a*.

—En efecto, así se dijo.

—¿Y no era ese un punto absolutamente opuesto a la opinión general acerca del filósofo?

—Efectivamente —dijo.

—Pero ¿no nos defenderemos cumplidamente alegando que el verdadero amante del conocimiento está naturalmente dotado para luchar en persecución del ser y no
b se detiene en cada una de las muchas cosas que pasan por existir, sino que sigue adelante, sin flaquear ni renunciar a su amor hasta que alcanza la naturaleza misma de cada una de las cosas que existen, y la alcanza con aquella parte de su alma a que corresponde, en virtud de su afinidad, el llegarse a semejantes especies, por medio de la cual se acerca y une a lo que realmente existe y engendra inteligencia y verdad, librándose entonces, pero no antes, de los dolores de su parto, y obtiene conocimiento y verdadera vida y alimento verdadero? [24]

—No hay mejor defensa —dijo.

—¿Y qué? ¿Será propio de ese hombre el amar la mentira o todo lo contrario, el odiarla?

c —El odiarla —dijo.

—Ahora bien, si la verdad es quien dirige, no diremos, creo yo, que vaya seguida de un coro de vicios.

—¿Cómo ha de ir?

—Sino de un carácter sano y justo, al cual acompañe también la templanza.

—Exacto —dijo.

—Pero ¿qué falta hace volver a poner en fila, demostrando que es forzoso que existan, el coro de las restantes cualidades filosóficas? En efecto, recuerdas, creo yo, que resultaron propios de estos seres el valor, la magnanimidad, la facilidad para aprender, la memoria. Y,
d como tú objetaras que toda persona se verá obligada a convenir en lo que decimos, pero, si prescindiera de los argumentos y pusiera su atención en los seres de quienes

[24] Obsérvese el arranque de fogoso misticismo con que se expresa aquí el filósofo. El sujeto se une nupcialmente a la Idea engendrando la facultad del conocimiento, que le permite conocer.

se habla, dirá que ve cómo los unos de entre ellos son inútiles y la mayor parte perversos de toda perversidad, hemos llegado ahora, investigando el fundamento de esta interpretación malévola, a la cuestión de por qué son malos la mayor parte de ellos; ésa es la razón por la cual nos ha sido forzoso volver a estudiar y definir el carácter de los auténticos filósofos.

—Así es —dijo. *e*

VI. —Siendo ésta —seguí— su naturaleza, precisa examinar las causas de que se corrompa en muchos y de que sólo escapen a esa corrupción unos pocos a quienes, como tú decías, no se les llama malos, pero sí inútiles. Y pasaremos después [25] a aquellos caracteres que imitan a esa naturaleza y la suplantan en sus menesteres y veremos qué clase de almas son las que, emprendiendo una *a* ocupación de la cual no son dignas ni están a la altura, se propasan en muchas cosas y con ello cuelgan a la filosofía esa reputación común y universal de que hablas. 491

—¿Y cuáles son —dijo— las causas de corrupción a que te refieres?

—Intentaré exponértelas —dije— si soy capaz de ello. He aquí un punto en que todos, creo yo, me darán la razón: una naturaleza semejante a la descrita y dotada de todo cuanto hace poco exigimos para quien hubiera de hacerse un filósofo completo, es algo que se da rara *b* vez y en muy pocos hombres. ¿No crees?

—En efecto.

—Pues bien, mira cuántas y cuán grandes causas pueden corromper a esos pocos.

—¿Cuáles son, pues?

—Lo que más sorprende al oírlo es que, de aquellas cualidades que ensalzábamos en el carácter, todas y cada una de ellas pervierten el alma que las posee y la arrancan de la filosofía. Quiero decir el valor, la templanza y todo lo que enumerábamos.

---

25 Platón distingue entre dos clases de *ponería*: la que resulta de la corrupción de un alma bien dotada y la vileza innata de los falsos filósofos.

—Sí que suena raro al oírlo —dijo.

c —Y además —continué— también la pervierten y apartan todas las cosas a las que se llama bienes: la hermosura, la riqueza, la fuerza corporal, los parentescos, que hacen poderoso en política, y otras circunstancias semejantes. Ya tienes idea de a qué me refiero.

—La tengo —asintió—. Pero me gustaría conocer más pormenores de lo que dices.

—Pues bien —seguí—, toma la cuestión rectamente, en sentido general, y se te mostrará perspicua y no te parecerá ya extraño lo que se ha dicho acerca de ella.

—¿Qué quieres, pues, que haga? —dijo.

d —De todo germen o ser vivo vegetal o animal sabemos —dije— que, cuanto más fuerte sea, tanto mayor será la falta de condiciones adecuadas en el caso de que no obtenga la alimentación o bien el clima o el suelo que a cada cual convenga [26]. Porque, según creo, lo malo es más contrario de lo bueno que de lo que no lo es.

—¿Cómo no va a serlo?

—Es, pues, natural, pienso yo, que la naturaleza más perfecta, sometida a un género de vida ajeno a ella, salga peor librada que la de baja calidad.

—Lo es.

e —¿Diremos, pues, Adimanto —pregunté—, que del mismo modo las almas mejor dotadas se vuelven particularmente malas cuando reciben mala educación? ¿O crees que los grandes delitos y la maldad refinada nacen de naturalezas inferiores y no de almas nobles viciadas por la educación, mientras que las naturalezas débiles

---

26 Este principio (*corruptio optimi pessima*) parece haber sido punto importante en la doctrina socrática, según se desprende de Jenof. *Mem.* IV 1, 4: «Aquellos de los hombres que están mejor dotados y tienen una mayor grandeza de alma, llegan a ser los mejores y los más útiles si son educados y aprenden lo que se debe hacer; pero, cuando no han sido educados ni instruidos, resultan los seres más perversos y dañinos». También suele citarse a este respecto un conocido paso de Dante, *Inf.* VI 106-108: *Ritorna a tua scienza, che vuol, quanto la cosa è più perfetta, più senta il bene, e così la doglienza.*

jamás serán capaces de realizar ni grandes bienes ni tampoco grandes males? [27]

—No opino así —dijo—, sino como tú.

—Pues bien, es forzoso, creo yo, que, si la naturaleza filosófica que definíamos obtiene una educación adecuada, se desarrolle hasta alcanzar todo género de virtudes; pero, si es sembrada, arraiga y crece en lugar no adecuado, llegará a todo lo contrario si no ocurre que alguno de los dioses le ayude. ¿O crees tú también, lo mismo que el vulgo, que hay algunos jóvenes que son corrompidos por los sofistas, y sofistas que, actuando particularmente, les corrompen en grado digno de consideración [28] y no que los mayores sofistas son quienes tal dicen, los cuales saben perfectamente cómo educar y hacer que jóvenes y viejos, hombres y mujeres, sean como ellos quieren? 492 a b

—¿Cuándo lo hacen? —dijo.

—Cuando, hallándose congregados en gran número —dije—, sentados todos juntos en asambleas, tribunales, teatros, campamentos u otras reuniones públicas, censuran con gran alboroto algunas de las cosas que se dicen o hacen y otras las alaban del mismo modo, exageradamente en uno y otro caso, y chillan y aplauden; y retumban las piedras y el lugar todo en que se hallan, redoblando así el estruendo de sus censuras o alabanzas [29]. Pues bien, al verse un joven en tal situación, ¿cuál vendrá a ser, como suele decirse, su estado de áni- c

---

27 Como se ve, Platón profesa el máximo desprecio hacia las naturalezas mediocres, lo cual es causa de que prescinda en absoluto de referirse a la educación de las clases inferiores.

28 Se ha aducido este pasaje como una apología de los sofistas, obra del mismo que tanto les censuró en otras obras; pero dista mucho de ser tal cosa. ¿No es una grave acusación la que les reprocha, el ser cómplices del pueblo en esta deformación sistemática de las almas selectas?

29 Un pasaje muy semejante en *Euthyd.* 303 *b*: el local en que se reúne el pueblo (tal vez la Pnix, recinto destinado a la asamblea, o el teatro de Dioniso) devuelve centuplicados los ecos de alabanzas o vituperios; es decir, hasta él mismo contribuye a encomiar o a censurar.

mo? [30] ¿O qué educación privada resistirá a ello sin dejarse arrastrar, anegada por la corriente de semejantes
d censuras y encomios, adondequiera que ésta la lleve, o llamar buenas y malas a las mismas cosas que aquéllos o comportarse igual que ellos o ser como son?

—Es muy forzoso, ¡oh, Sócrates! —dijo.

VII. —Sin embargo —dije—, aún no hemos hablado de la mayor fuerza.

—¿Cuál? —dijo.

—La coacción material de que usan esos educadores y sofistas cuando no persuaden con sus palabras. ¿O no sabes que a quien no obedece le castigan con privaciones de derechos, multas y penas de muerte? [31]

—Lo sé muy bien —dijo.

e —Pues bien, ¿qué otro sofista, qué otra instrucción privada crees que podrá prevalecer si resiste contra ellos?

—Pienso que nadie —dijo.

—No, en efecto; sólo el intentarlo —dije— sería gran locura. Pues no existe ni ha existido ni ciertamente existirá jamás ningún carácter distinto en lo que toca a virtud ni formado por una educación opuesta a la de ellos [32]; hablo de caracteres humanos, mi querido amigo,

---

[30] Se trata de un modismo frecuente en griego; cf. Isócr. XVII 10 y Demóst. XXVIII 21.

[31] Todo el mundo piensa inmediatamente en Sócrates, pero no es seguro que Platón aluda de manera exclusiva a la muerte de su maestro. Casos como los de Aristides, Temístocles y Cimón bastan a demostrar sobradamente con cuánta ingratitud trató siempre Atenas a sus bienhechores.

[32] La expresión resulta sumamente extraña en labios de Platón, mas no olvidemos cómo distingue el filósofo entre ciudades reales y ciudades ideales; en las primeras no hay solución posible, porque la opinión pública, viciada por una educación defectuosa, corrompe a su vez a los muchachos. Esto no quiere decir que de la corrupción general no puedan librarse algunas almas privilegiadas, divinas (sobre el modismo «dejar lo divino a un lado» cf. *Conv.* 176 *c*, *Phaedr.* 242 *b*, *Theaet.* 162 *d-e*). Pero estas almas son muy escasas (cf. *Leg.* 951 *b*) y su virtud la poseen por inspiración de algún dios, de manera que no pueden transmitirla por medio de la educación ni siquiera a sus hijos

pues los divinos hay que dejarlos a un lado de acuerdo con el proverbio. En efecto, debes saber muy bien que, si hay algo que en una organización política como ésta 49
se salve y sea como es debido, no carecerás de razón al *a*
afirmar que es una providencia divina la que lo ha salvado.

—No opino yo de otro modo —dijo.

—Pues bien —dije—, he aquí otra cosa que debes creer también.

—¿Cuál?

—Que cada uno de los particulares asalariados [33] o los que esos llaman sofistas y consideran como competidores no enseña otra cosa sino los mismos principios que el vulgo expresa en sus reuniones, y a esto es a lo que llaman ciencia. Es lo mismo que si el guardián de una criatura grande y poderosa [34] se aprendiera bien sus instintos y humores y supiera por dónde hay que acer- *b*
cársele y por dónde tocarlo y cuándo está más fiero o más manso y por qué causas y en qué ocasiones suele emitir tal o cual voz y cuáles son, en cambio, las que le apaciguan o irritan cuando las oye a otro; y, una vez enterado de todo ello por la experiencia de una larga familiaridad, considerase esto como una ciencia y, habiendo compuesto una especie de sistema, se dedicara a la enseñanza ignorando qué hay realmente en esas tendencias y apetitos de hermoso o de feo, de bueno o de malo, de justo o de injusto, y emplease todos estos tér- *c*
minos con arreglo al criterio de la gran bestia, llamando bueno a aquello con que ella goza y malo a lo que a ella le molesta, sin poder, por lo demás, dar ninguna otra explicación acerca de estas calificaciones, y llaman-

(*Prot.* 320 *a-b*, *Men.* 99 *b-c*). De modo que es preciso expulsar de la ciudad a todos los mayores de diez años y sólo entonces será posible instituir una educación verdaderamente sana y eficaz.

[33] Otro pasaje en que Dümmler y Teichmüller creen ver una alusión a Isócrates; es posible que así sea, pero Platón no debió de pensar en él solo. No escaseaban ciertamente en Grecia los supuestos filósofos de este tipo.

[34] Cítase oportunamente a Shakespeare, *Coriolanus* IV 1, 1-2: *The beast with many heads butts me away.* Cf. *Theaet.* 174 *d.*

do también justo y hermoso a lo inevitable cuando ni ha comprendido ni es capaz de enseñar a otro cuánto es lo que realmente difieren los conceptos de lo inevitable y lo bueno. ¿No te parece, por Zeus, que una tal persona sería un singular educador?

—En efecto —dijo.

—Ahora bien, ¿te parece que difiere en algo de éste el que, tanto en lo relativo a la pintura o música como a la política, llama ciencia al haberse aprendido el temperamento y los gustos de una heterogénea multitud con-
d gregada? [35] Porque, si una persona se presenta a ellos para someter a su juicio una poesía [36] o cualquier otra obra de arte o algo útil para la ciudad, haciéndose así dependiente del vulgo en grado mayor que el estrictamente indispensable, la llamada necesidad diomedea [37] le forzará a hacer lo que ellos hayan de alabar. ¿Y has oído alguna vez a alguno que dé alguna razón que no sea ridícula para demostrar que realmente son buenas y bellas esas cosas?

e —Ni espero oírlo nunca —dijo.

VIII. —Pues bien, después de haberte fijado en todo esto, acuérdate de aquello [38]: ¿existe medio de que

[35] ¿Nuevamente Isócrates? (Jackson).

[36] Cf. *Leg.* 659 *b-c*, donde Platón acusa a la poesía de haberse dejado pervertir por la ley que prescribía la votación popular para designar a los vencedores de los concursos dramáticos. En Italia y Sicilia esta ley seguía en vigor por aquellos años; pero en Atenas se constituía en cada ocasión un tribunal de diez jueces. Cf. también 605 *a*, Leg. 700 *e*, 797 *b*, *Gorg.* 502 *b*.

[37] Los escolios a 493 *d* dan una curiosa explicación: «Diomedes y Ulises, después de haber robado el Paladio (estatua de Palas), regresaban por la noche desde Troya hacia las naves cuando empezaba a salir la luna. Y Ulises, deseando en su ambición que la hazaña pareciera haber sido obra de él solo, intentó matar a Diomedes, que le precedía con la imagen. Pero el otro, que vio, a la luz de la luna, la sombra de la espada que se alzaba contra él, se apodera de Ulises, le ata las manos, le ordena que marche delante y, dándole golpes en la espalda con lo plano de su arma, se presenta así ante los helenos». También Aristóf. *Eccl.* 1029 habla de la «necesidad diomedea», pero su escoliasta relaciona la expresión con otro Diomedes, el mítico rey de Tracia.

[38] 475 *e* y sigs.

el vulgo admita o reconozca que existe lo bello en sí, pero no la multiplicidad de cosas bellas, y cada cosa en sí, pero no la multiplicidad de cosas particulares? 494 a

—De ningún modo —dijo.

—Entonces —dije—, es imposible que el vulgo sea filósofo [39].

—Imposible.

—Y por tanto, es forzoso que los filósofos sean vituperados por él.

—Forzoso.

—Y también por esos particulares que conviven con la plebe y desean agradarle.

—Evidente.

—Según esto, ¿qué medio de salvación descubres para que una naturaleza filosófica persevere hasta el fin en su menester? Piensa en ello basándote en lo de antes. En efecto, dejamos sentado que la facilidad para aprender, la memoria, el valor y la magnanimidad eran propios de esa naturaleza. b

—Sí.

—Pues bien, el que sea así, ¿descollará ya desde niño entre todos los demás, sobre todo si su cuerpo se desarrolla de modo semejante a su alma?

—¿Por qué no va a descollar? —dijo.

—Y, cuando llegue a mayor, me figuro que sus parientes y conciudadanos querrán servirse de él para sus propios fines [40].

—¿Cómo no?

—Se postrarán, pues ante él y le suplicarán y agasajarán anticipándose así a adular de antemano su futuro poder. c

[39] El desprecio de Platón hacia la masa ignara se manifiesta aquí tan claramente como en *Gorg.* 474 *a*: «y con los más ni siquiera converso».

[40] No cabe duda de que aquí Platón está describiendo a Alcibíades, como lo demuestra el hecho de que Plutarco copie este pasaje en *Vita Alc. I.* Cf. otras descripciones similares en Plat. *Alc. I* 104 *a-b*; Tuc. VI 16, 1-3, etc. Se ha hecho notar que la talla elevada era para los griegos inseparable de la belleza; cf. Aristót. *Eth. Nic.* 1123 *b* 6 y sigs. y *Pol.* 1326 *a* 8 y sigs. En tiempos de Alcibíades se creyó que éste aspiraba a la hegemonía sobre todo el mundo conocido (cf. *Alc. I* 105 *b*).

—Al menos así suele ocurrir —dijo.

—¿Y qué piensas —dije— que hará una persona así en tal situación, sobre todo si se da el caso de que sea de una gran ciudad y goce en ella de riquezas y noble abolengo teniendo además belleza y alta estatura? ¿No se henchirá de irrealizables esperanzas creyendo que va
d a ser capaz de gobernar a helenos y bárbaros y remontándose por ello «a las alturas», lleno de «presunción» e insensata «vanagloria»? [41]

—Efectivamente —dijo.

—Y si al que está en esas condiciones se le acerca alguien [42] y le dice tranquilamente la verdad, esto es, que no hay en él razón alguna, que está privado de ella y que la razón es algo que no se puede adquirir sin entregarse completamente a la tarea de conseguirla, ¿crees que es fácil que haga caso quien está sometido a tantas malas influencias?

—Ni mucho menos —dijo.

—Ahora bien —dije yo—, si, movido por su buena índole y por la afinidad que siente en aquellas palabras,
e atiende algo a ellas y se deja influir y arrastrar hacia la filosofía, ¿qué pensamos que harán aquellos que ven que están perdiendo sus servicios y amistad? ¿Habrá acción que no realicen, palabras que no le digan a él, para que no se deje persuadir, y a quien le intenta convencer, para que no pueda hacerlo, y no les atacarán con asechanzas privadas y procesos públicos? [43]

[41] Lo señalado entre comillas parece ser una serie de voces poéticas tomadas quizá a algún trágico.

[42] El pasaje recuerda las muchas ocasiones en que Sócrates intentó, con poco éxito, enderezar las malas tendencias de su discípulo: cf. los diálogos titulados con el nombre de éste y *Conv.* 215 *d* y sigs. Platón parece sentir que Alcibíades, persona de excelentes dotes, haya sido corrompido por la multitud y apartado de su posible ascensión hacia el tipo ideal del gobernante perfecto. Sin embargo, tanto aquí como en otras ocasiones no debemos ver alusiones demasiado concretas: Pausanias, Temístocles o quizá Lisandro pueden también haber sido modelos de la figura aquí descrita.

[43] También Sócrates fue entregado a los tribunales por intentar persuadir a gentes como Alcibíades; recuérdese que se le acusaba de corromper a la juventud (*Apol.* 24 *b*).

—Es muy forzoso —dijo. 495

—¿Hay, pues, posibilidad de que la tal persona llegue a ser filósofo? *a*

—En absoluto.

IX. —¿Ves —dije— cómo no nos faltaba razón cuando decimos [44] que son los mismos elementos de la naturaleza del filósofo los que, cuando están sometidos a una mala educación, contribuyen en cierto modo a apartarle de su ejercicio, como igualmente las riquezas y todas las cosas semejantes que pasan por ser bienes?

—No se dijo sin razón —contestó—, sino con ella.

—He aquí, ¡oh, admirable amigo! —dije—, cuántas y cuán grandes son las causas que pervierten e inhabilitan para el más excelente menester a las mejores naturalezas, que ya de por sí son pocas como nosotros decimos [45]. Y esa es la clase de hombres de que proceden tanto los que causan los mayores males a las ciudades y a los particulares [46] como los que, si el azar de la corriente los lleva por ahí, producen los mayores bienes. En cambio los espíritus mezquinos no hacen jamás nada grande ni a ningún particular ni a ningún Estado. *b*

—Gran verdad —dijo.

—De modo que éstos, aquellos a los que más afín les es, se apartan de la filosofía y la dejan solitaria y célibe; y así, mientras ellos llevan una vida no adecuada ni verdadera, ella es asaltada, como una huérfana privada de parientes [47], por otros hombres indignos que la deshon- *c*

---

[44] 491 *b*.

[45] 491 *a* y sigs.

[46] La expresión no es exagerada hablando de Alcibíades; cf. Lisias, XIV 16, 30, 35.

[47] La Filosofía es comparada, en imagen feliz, con una doncella huérfana (*epikleros*) a la que se niegan a tomar en matrimonio los parientes cercanos a quienes por ley correspondía hacerlo así, en vista de lo cual cae en manos del primer recién llegado, del que nace la prole que puede suponerse. A esta imagen responden «a los que más afín les es» (expresión empleada en casos de parentesco), «célibe» (literalmente «no consagrada por los ritos nupciales»), etc. En una carta de Taine se lee: *Et c'est chez des spécialistes comme ceux-là que la*

ran y le atraen reproches como aquellos con los que dices tú que la censuran quienes afirman que entre los que tratan con ella hay algunos que no son dignos de nada y otros, los más, que merecen los peores males.

—En efecto —asintió—, eso es lo que se dice.

—Y con razón —contesté yo—. Porque, al ver otros
d hombrecillos que aquella plaza está abandonada y repleta de hermosas frases y apariencias, se ponen contentos, como prisioneros que, escapados de su encierro, hallasen refugio en un templo; y se abalanzan desde sus oficios [48] a la filosofía los que resulten ser más habilidosos en lo relativo a su modesta ocupación. Pues, aun hallándose en tal condición la filosofía, le queda un prestigio más brillante que a ninguna de las demás artes, atraídas por el cual muchas personas de condición imperfecta, que tienen tan deteriorados los cuerpos por sus oficios
e manuales [49] como truncas y embotadas las almas a causa de su ocupación artesana... ¿No es esto forzoso?

—Muy forzoso —dijo.

—¿Y crees que su aspecto difiere en algo —dije— del de un calderero calvo y rechoncho [50] que ha ganado

---

malheureuse philosophie... va trouver des maris capables de lui faire encore des enfants.

[48] Diógenes el cínico había sido anteriormente cambista; Protágoras, leñador; Eutidemo y Dionisodoro, maestros de esgrima; Isócrates, logógrafo (autor de discursos destinados a los litigantes), profesión que, en opinión del filósofo, no aventajaba mucho en dignidad a las anteriormente citadas. Cf. *Prot.* 318 *e*.

[49] Es general en los autores antiguos la creencia de que las artes mecánicas estropean el cuerpo y envilecen el alma haciendo a ambos ineptos para toda ocupación (cf. Jenof. *Oecon.* IV 2, Aristót. *Pol.* 1337 *b* 11 y sigs.). Adam ha conjeturado que *banausía*, «ocupación artesana» pudiera estar relacionada con formas beocias que designan a la mujer, caso en el cual significaría algo así como «ocupación propia de mujeres y de seres inferiores».

[50] Teichmüller y Jackson, que creen ver a Isócrates en cada palabra platónica, también aquí lo reconocen en el «calderero calvo y rechoncho»; pero no sabemos que tales fueran las prendas personales de dicho orador. En todo caso aquí tenemos una jocosa paromeosis (consonancia) que hemos intentado verter al español y que se parece a aquellas de que tanto usa y abusa Isócrates en sus obras. El calderero es probablemente un esclavo que ha podido comprar su libertad y verse libre

algún dinero y que, de sus grilletes recién liberado y en los baños recién lavado, se ha compuesto como un novio, con su vestido nuevo, y va a casarse con la hija del dueño porque ella es pobre y está sola?

—No difiere en nada —dijo.

—Pues bien, ¿qué prole es natural que engendre una 496
semejante pareja? ¿No será degenerada y vil? *a*

—Es muy forzoso.

—¿Y qué? Cuando las gentes indignas de educación se acercan a ella y la frecuentan indebidamente, ¿qué pensamientos y opiniones diremos que engendrarán? ¿No serán tales que realmente merezcan ser llamados sofismas sin que haya entre ellos ninguno que sea noble ni tenga que ver con la verdadera inteligencia?

—Desde luego —dijo.

X. —No queda, pues, ¡oh, Adimanto! —dije—, más *b*
que un pequeñísmo número de personas dignas de tratar con la filosofía; tal vez algún carácter noble y bien educado que, aislado por el destierro [51], haya permanecido fiel a su naturaleza filosófica por no tener quien le pervierta; a veces en una comunidad pequeña nace un alma grande [52] que desprecia los asuntos de su ciudad por considerarlos indignos de su atención; y también puede haber unos pocos seres bien dotados que acudan a la filosofía movidos de un justificado desdén por sus oficios [53]. A otros los puede detener quizá el freno de

de los grilletes a que estaba sometido, convirtiéndose así en un «mal nuevo rico» de los que critica Cratino en los frs. 223 K.-A., de *Los serifios*, y 171 K.-A., de *Los Plutos*.

[51] No se sabe exactamente a quién se refiere aquí el autor: se piensa en Anaxágoras o en el propio Platón o en Jenofonte o quizá en Dión.

[52] ¿Tal vez Euclides de Mégara? ¿O más bien Heráclito, que abandonó un importante cargo en su ciudad de Éfeso para darse a la filosofía?

[53] Puede referirse a Fedón o a Simón de Atenas, discípulo de Sócrates, de quien se dice que fue zapatero (Dióg. Laerc. II 132) y que compuso treinta y tres diálogos en que se reflejaban conversaciones realmente mantenidas con el maestro. O quizá habríamos de creer en una referencia al propio Sócrates si no se explicara más abajo de otra manera la dedicación de este último a la filosofía.

nuestro compañero Téages [54], que, teniendo todas las
c demás condiciones necesarias para abandonar la filosofía,
es detenido y apartado de la política por el cuidado de
su cuerpo enfermo. Y no vale la pena de hablar de mi
caso, pues son muy pocos o ninguno aquellos otros a
quienes se les ha aparecido antes que a mí la señal de-
mónica [55]. Pues bien, quien pertenece a este pequeño
grupo y ha gustado la dulzura y felicidad de un bien
semejante y ve, en cambio, con suficiente claridad que
la multitud está loca y que nadie o casi nadie hace nada
juicioso en política y que no hay ningún aliado con el
d cual pueda uno acudir en defensa de la justicia sin expo-
nerse por ello a morir antes de haber prestado ningún
servicio a la ciudad ni a sus amigos, con muerte inútil
para sí mismo y para los demás, como la de un hombre
que, caído entre bestias feroces [56], se negara a participar
en sus fechorías sin ser capaz tampoco de defenderse
contra los furores de todas ellas... Y, como se da cuen-
ta de todo esto, permanece quieto y no se dedica más
que a sus cosas, como quien, sorprendido por un tempo-
ral, se arrima a un paredón para resguardarse de la llu-
via y polvareda arrastradas por el viento; y, contemplan-
do la iniquidad que a todos contamina, se da por satis-
e fecho si puede él pasar limpio de injusticia e impiedad
por esta vida de aquí abajo y salir de ella tranquilo y
alegre, lleno de bellas esperanzas [57].

[54] Téages, protagonista de un diálogo pseudoplatónico, murió antes de Sócrates, en plena juventud (*Apol.* 33 *e*). «El freno de Téages» se convirtió en frase proverbial.

[55] Nada más conocido que el demón familiar de Sócrates (*Apol.* 31 *d*) que le advertía acerca de lo que *no* debía hacer. Así en este caso le prohibía dedicarse a la política. Cf. *Theaet.* 151 *a*, *Theag.* 128 *e*, Jenof. *Mem.* I 4, 2 y sigs.

[56] Nuevamente nos proporciona aquí Shakespeare una magnífica ilustración de este pasaje: *The commonwealth of Athens is become a forest of beasts* (*Timon of Athens* IV, 3, 354-355).

[57] Se ha comparado este lugar con Lucrecio, II 1 y sigs. Pero la idea no es exactamente igual: el filósofo de Platón no se alegra al verse libre de los males ajenos, sino que experimenta cierta tristeza por el hecho de no haber podido salvarse él salvando al mismo tiempo a los demás. En otros varios pasajes de Platón se ha observado también esta

—Pues bien —dijo—, no serán los menores resultados los que habrá conseguido al final. 497 a

—Pero tampoco los mayores —dije— por no haber encontrado un sistema político conveniente; pues en un régimen adecuado se hará más grande y, al salvarse él, salvará a la comunidad. XI. Mas de por qué ha sido atacada la filosofía y de que lo ha sido injustamente, de eso me parece a mí que, a no ser que tú tengas algo más que decir, ya hemos hablado bastante.

—Nada tengo ya que añadir acerca de ello —contestó—. Pero ¿cuál de los gobiernos actuales consideras adecuado a ella?

—Ninguno en absoluto —dije—. De eso precisamente me quejo: de que no hay entre los de ahora ningún sistema político que convenga a las naturalezas filosóficas y por eso se tuercen éstas y se alteran. Como suele ocurrir con una simiente exótica que, sembrada en suelo extraño, degenera, vencida por él, y se adapta a la variedad indígena [58], del mismo modo un carácter de esta clase no conserva, en las condiciones actuales, su fuerza peculiar, sino que se transforma en otro distinto. Pero, si encuentra un sistema político tan excelente como él mismo, entonces es cuando demostrará que su naturaleza es realmente divina, mientras en los caracteres y maneras de vivir de los demás no hay nada que no sea simplemente humano. Ahora bien, después de esto es evidente que me vas a preguntar qué sistema político es ése. b c

—No acertaste —dijo—; no te iba a preguntar eso, sino si es el mismo que nosotros describimos al fundar la ciudad o bien otro distinto.

—Es el mismo —dije yo— excepto en una cosa, con relación a la cual dijimos entonces que sería necesario que hubiese siempre en el Estado alguna autoridad cuyo

melancólica convicción de no haber sido suficientemente útil a los demás por falta de una ciudad verdaderamente filosófica (*Apol.* 31 *e*; *Epist.* V 322 *a-b*, VII 324 *b* y sigs., 330 *c*).

[58] El error botánico es evidente.

d criterio acerca del gobierno fuese el mismo con que tú, el legislador, estableciste las leyes [59].

—Así se dijo, en efecto —asintió.

—Pero no quedó lo suficientemente claro —dije—, porque me asustaron las objeciones con que me mostrasteis cuán larga y difícil era la demostración de este punto; además lo que queda no es en modo alguno fácil de explicar.

—¿Qué es ello?

—La cuestión de cómo debe practicar la filosofía una ciudad que no quiera perecer; porque todas las grandes empresas son peligrosas y verdaderamente lo hermoso es difícil, como suele decirse.

e —Sin embargo —dijo—, hay que completar la demostración dejando aclarado este punto.

—Si algo lo impide —dije— no será la falta de voluntad, sino de poder. Pero tú, que estás aquí, verás cuánto es mi celo [60]. Mira, pues, de qué modo tan vehemente y temerario voy ahora a decir que la ciudad debe adoptar con respecto a este estudio una conducta enteramente opuesta a la de ahora.

—¿Cómo?

—Los que ahora se dedican a ella —dije— son mo-
498 zalbetes, recién salidos de la niñez, que, después de ha-
a berse asomado a la parte más difícil de la filosofía —quiero decir lo relativo a la dialéctica—, la dejan para poner casa y ocuparse en negocios [61] y con ello pasan ya por ser consumados filósofos. Y en lo sucesivo creen

[59] En 412 *a* Sócrates empezó a hablar de la necesidad de que en el Estado hubiera alguna autoridad cuyo criterio siguiera al del legislador. Pero las objeciones de Adimanto en 419 *a* y de Polemarco en 449 *b* distrajeron a Sócrates e hicieron que la cuestión no quedara suficientemente debatida. Solamente en 423 *e* se indicó algo a este respecto.

[60] La frase es quizá cita de alguna tragedia. Cf. 533 *a*, *Conv.* 210 *a*, *Men.* 77 *a*.

[61] Hemos seguido la interpretación más admitida, según la cual se habla del intervalo entre la niñez y el momento de poner casa y dedicarse a los negocios. Antiguamente se creía más bien que dicha frase se aplicaba a los ratos de ocio que estos negocios y ocupaciones pudieran dejar al joven.

hacer una gran cosa si, cuando se les invita, acceden a ser oyentes de otros que se dediquen a ello, porque lo consideran como algo de que no hay que ocuparse sino de manera accesoria. Y al llegar la vejez, todos, excepto unos pocos, se apagan mucho más completamente que el sol heracliteo [62], porque no vuelven a encenderse de *b* nuevo.

—¿Y qué hay que hacer? —dijo.

—Todo lo contrario. Cuando son niños y mozalbetes deben recibir una educación y una filosofía apropiadas a su edad; y en esa época en que crecen y se desarrollan sus cuerpos tienen que cuidarse muy bien de ellos preparándolos así como auxiliares de la filosofía. Llegada la edad en que el alma entra en la madurez, hay que redoblar los ejercicios propios de ella; y, cuando, por faltar las fuerzas, los individuos se vean apartados de la política y milicia, entonces hay que dejarlos ya que pazcan *c* en libertad [63] y no se dediquen a ninguna otra cosa sino de manera accesoria; eso sí se quiere que vivan felices y que, una vez terminada su vida, gocen allá de un destino acorde con su existencia terrena.

XII. —Verdaderamente —dijo— me parece que hablas con vehemencia, ¡oh, Sócrates! Sin embargo, creo que la mayor parte de los que escuchan, empezando por Trasímaco [64], te contradirán con mayor vehemencia todavía y no se convencerán en manera alguna.

—No intentes —dije— enemistarme con Trasímaco, *d* de quien hace poco me he hecho amigo sin que, por lo demás, hayamos sido nunca enemigos. Y no escatimaremos esfuerzos hasta que convenzamos tanto a éste como a los demás o al menos les seamos útiles en algo para el

---

[62] Heráclito consideraba que, por estar todas las cosas en continuo cambio, el sol de cada mañana era un sol distinto. Cf. fr. 22 B 6 D.-K. y Aristót. *Meteor.* 355 *a*.

[63] La expresión se aplica generalmente a un rebaño consagrado a alguna divinidad (cf. *Crit.* 119 *d* y *Prot.* 320 *a*).

[64] Era de esperar que Trasímaco reaccionara ante un tan violento ataque dirigido a su profesión.

caso de que, nuevamente nacidos a otra vida, se encuentren allí en conversaciones como ésta.

—¡Pues sí que es corto el plazo de que hablas! —dijo [65].

—No es nada —contesté—, al menos comparado con la eternidad. Por lo demás no me sorprende en absoluto que el vulgo no crea lo que se ha dicho, porque jamás han visto realizado lo que ahora se ha presentado ni han
e oído sino frases como la que acabo de decir, pero en las cuales no se han reunido fortuitamente, como en ésta, las palabras consonantes [66], sino que han sido igualadas de intento las unas con las otras. Pero hombres cuyos hechos y palabras estén, dentro de lo posible, en la más perfecta consonancia y correspondencia con la virtud y que gobiernen en otras ciudades semejantes a ellos, de
499 esos jamás han visto muchos, ni uno tan siquiera. ¿No
a crees?

—De ningún modo.

—Ni tampoco, mi buen amigo, han sido oyentes lo suficientemente asiduos de discusiones hermosas y nobles en que, sin más miras que el conocimiento en sí, se busque, denodadamente y por todos los medios, la verdad; discusiones en las cuales se saluden desde muy lejos [67] esas sutilezas y triquiñuelas que no tienden más que a causar efecto y promover discordia en los tribunales y reuniones privadas.

---

[65] Glaucón, que no cree en la inmortalidad del alma (cf. *a* y sigs. y 608 *d*), acoge irónicamente las palabras de Sócrates. Cf., sobre las conversaciones que se desarrollarán en el Hades, *Apol.* 41, *Phaed.* 68 *a* y sigs.

[66] Platón finge haber cometido involuntariamente una paromeosis (cf. nota a 495 *e*) que hemos recogido en nuestra versión; tenemos, pues, una nueva y clara alusión a Isócrates y quizá al *Panegírico*, de ca. 380 (IV), aunque también podrían entrar en juego el *Evágoras* (IX), de después del 374, o incluso el *Areopagítico* (VII), cuya fecha de ca. 354 hace esta hipótesis casi imposible. La figura en cuestión es muy típica de Isócrates, pero sobre todo de la primera de las obras citadas. Lo que quiere decir Platón es que la multitud ha tenido muchos ejemplos de esta insulsa consonancia verbal, pero ninguno de una verdadera consonancia entre los hombres y la virtud.

[67] Modismo frecuente en griego: cf. Eurip. *Hipp.* 102.

—Tampoco las han oído —dijo.

—Esto era lo que considerábamos —dije—, y esto lo *b*
que preveíamos nosotros cuando, aunque con miedo, dijimos antes, obligados por la verdad, que no habrá jamás ninguna ciudad ni gobierno perfectos, ni tampoco ningún hombre que lo sea, hasta que, por alguna necesidad impuesta por el destino, estos pocos filósofos, a los que ahora no llaman malos, pero sí inútiles, tengan que ocuparse, quieran que no, en las cosas de la ciudad y ésta tenga que someterse a ellos; o bien hasta que, por obra de alguna inspiración divina, se apodere de los hijos de los que ahora reinan y gobiernan [68] o de los mismos gobernantes un verdadero amor de la verdadera filosofía. Que una de estas dos posibilidades o ambas *c*
sean irrealizables, eso yo afirmo que no hay razón alguna para sostenerlo. Pues, si así fuera, se reirían de nosotros muy justificadamente como de quien se extiende en vanas quimeras [69]. ¿No es así?

—Así es.

—Pero, si ha existido alguna vez en la infinita extensión del tiempo pasado [70] o existe actualmente, en algún lugar bárbaro y lejano a que nuestra vista no alcance [71] o ha de existir en el futuro alguna necesidad por la cual se vean obligados a ocuparse de política los filósofos más eminentes, en tal caso nos hallamos dispuestos a sostener con palabras que ha existido, existe o existirá un sistema de gobierno como el descrito siempre que la musa filosófica llegue a ser dueña del Estado. Porque

---

[68] No es improbable que las palabras «de los hijos de los que ahora reinan y gobiernan» encierren una implícita alusión a Dionisio el Joven (cf. también «descendientes de reyes» en 502 *a*); lo cual haría pensar que, cuando se escribieron estos pasajes, la muerte de Dionisio el Viejo se vería ya como cercana (473 *c-d*, por el contrario, no hacen ninguna referencia a los hijos).

[69] *Talking like vain utopians or idle idealists* (Shorey).

[70] Los griegos preferían situar en el pasado, antes que en el futuro, sus fantasías históricas o utópicas. Cf., además de *Timeo* y *Político*, otros pasajes como *Theaet*, 174 *e* y *Leg.* 677 *a* y sigs.

[71] La frase denota una cierta desconfianza hacia la Hélade; en este caso, Platón cree en la humanidad más que en el helenismo.

no es imposible que exista; y cuanto decimos es ciertamente difícil —eso lo hemos reconocido nosotros mismos—, pero no irrealizable.

—También yo opino igual —dijo.

—Pero ¿me vas a decir que no es esa, en cambio, la opinión del vulgo? —pregunté.

—Tal vez —dijo.

e —¡Oh mi bendito amigo! —dije—. No censures de tal modo a las multitudes. Pues cambiarán de opinión si, en vez de buscarles querella, se les aconseja y se intenta deshacer sus prejuicios contra el amor de la ciencia indicándoles de qué filósofos hablas y definiendo,
500 como hace un instante, su naturaleza y profesión para
a que no crean que te refieres a los que ellos se imaginan. ¿O dirás que no han de cambiar de opinión o a responder de distinto modo ni aun cuando los vean a esa luz? ¿Piensas tal vez que quien no es envidioso y es manso por naturaleza va a ser violento contra el que no lo sea o a envidiar a quien no envidie? Por mi parte diré, anticipándome a tus objeciones, que un carácter tan difícil puede darse en unas pocas personas [72], pero no en una multitud.

—También yo estoy enteramente de acuerdo —dijo.

b —¿Entonces estarás también de acuerdo en que la culpa de que el vulgo esté mal dispuesto para con la filosofía la tienen aquellos intrusos que, tras haber irrumpido [73] indebidamente en ella, se insultan y enemistan mutuamente [74] y no tratan en sus discursos más que cuestiones personales comportándose así de la manera menos propia de un filósofo?

—Sí —dijo.

---

72 Es improbable que, como opina Dümmler, Platón se refiera también aquí a Isócrates.

73 El verbo evoca la imagen de una turbulenta cabalgata festiva que irrumpe en cualquier lugar sin respetar lo sagrado ni lo profano.

74 En este pasaje es innegable que o Platón aludía a Isócrates, o al menos éste lo interpretó como una ofensa personal, ya que contesta, empleando incluso la palabra «amigos de enemistarse mutuamente», en XV 260.

XIII. —En efecto, ¡oh, Adimanto!, a aquel cuyo espíritu está ocupado con el verdadero ser no le queda tiempo para bajar su mirada hacia las acciones de los c
hombres ni para ponerse, lleno de envidia y malquerencia, a luchar con ellos; antes bien, como los objetos de su atenta contemplación son ordenados, están siempre del mismo modo, no se hacen daño ni lo reciben los unos de los otros y responden en toda su disposición a un orden racional, por eso ellos imitan a estos objetos y se les asimilan en todo lo posible. ¿O crees que hay alguna posibilidad de que no imite cada cual a aquello con lo que convive y a lo cual admira?

—Es imposible —dijo.

—De modo que, por convivir con lo divino y ordenado, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que d
puede serlo un hombre; aunque en todo hay pretexto para levantar calumnias.

—En efecto.

—Pues bien —dije—, si alguna necesidad le impulsa a intentar implantar en la vida pública y privada de los demás hombres aquello que él ve allí arriba en vez de limitarse a moldear su propia alma, ¿crees acaso que será un mal creador de templanza y de justicia y de toda clase de virtudes colectivas?

—En modo alguno —dijo.

—Y si se da cuenta el vulgo de que decíamos verdad con respecto a él, ¿se irritarán contra los filósofos y des- e
confiarán de nosotros cuando digamos que la ciudad no tiene otra posibilidad de ser jamás feliz sino en el caso de que sus líneas generales sean trazadas por los dibujantes que copian de un modelo divino?

—No se irritarán —dijo— si se dan cuenta de ello. Pero ¿qué clase de dibujo es ese de que hablas? 501

—Tendrán —dije— que coger, como se coge una ta- a
blilla, la ciudad y los caracteres de los hombres y ante todo habrán de limpiarla, lo cual no es enteramente fácil. Pero ya sabes que este es un punto en que desde un principio diferirán de los demás, pues no accederán ni a tocar siquiera a la ciudad o a cualquier particular, ni me-

nos a trazar sus leyes, mientras no la hayan recibido limpia o limpiado ellos mismos.

—Y harán bien —dijo.

—Y después de esto, ¿no crees que esbozarán el plan general de gobierno?

—¿Cómo no?

b —Y luego trabajarán, creo yo, dirigiendo frecuentes miradas a uno y a otro lado, es decir, por una parte a lo naturalmente justo y bello y temperante y a todas las virtudes similares y por otra a aquellas [75] que irán implantando en los hombres mediante una mezcla y combinación de instituciones de la que, tomando como modelo lo que, cuando se halla en los hombres, define Homero como divino y semejante a los dioses, extraerán la verdadera carnación humana.

—Muy bien —dijo.

—Y pienso yo que irán borrando y volviendo a pintar *c* este o aquel detalle hasta que hayan hecho todo lo posible por trazar caracteres que sean agradables a los dioses en el mayor grado en que cabe serlo.

—No habrá pintura más hermosa que esa —dijo.

—¿No lograremos, pues —dije—, persuadir en algún modo a aquellos de quienes decías [76] que avanzaban con todas sus fuerzas contra nosotros, demostrándoles que ese consumado pintor de gobiernos no es otro que aquel cuyo elogio les hacíamos antes y por causa del cual se indignaban viendo que queríamos entregarle las ciuda-

---

[75] Como el verdadero pintor mezcla varios colores para formar lo que llamaban los griegos «carnación» o «color carne» (*Crat.* 424 *e*, Jenof. *Mem.* X 5, Aristót. *De gen. anim.* 725 *a* 25 y sigs.), así este artista ideal mezcla distintas instituciones y rasgos humanos para dar a su obra un tono *andreíkelon*, esto es, propio del hombre y comparable con lo *theoeidés* y *theoeikelon* que en ciertos pasajes de Homero (*Il.* I 131, *Od.* II 416) designa al elemento divino o parecido a los dioses que hay en ciertos hombres. No extrañe el ver cómo Platón se inspira en Homero; a pesar de las censuras de que le hace objeto, el filósofo ha tomado muchas cosas del padre de la poesía griega. Así lo hace notar el Ps.-Longino, *De sublim.* XIII 3.

[76] Platón está aquí equivocado: fue Glaucón, no Adimanto, quien se expresó así en 473 *d*-474 *a*.

des, y no se quedarán algo más tranquilos al oírnoslo decir ahora?

—Mucho más —dijo—, si es que son sensatos.

—Porque ¿qué podrán discutir? ¿Negarán que los *d* filósofos son amantes del ser y de la verdad?

—Sería absurdo —dijo.

—¿Dirán que la naturaleza de ellos, tal como la hemos descrito, no es afín a todo lo más excelente?

—Tampoco eso.

—¿Pues qué? ¿Que una naturaleza así no será buena y filosófica en grado más perfecto que ninguna otra, con tal de que obtenga condiciones adecuadas? ¿O dirá que lo son más aquellos a quienes excluimos?

—No por cierto. *e*

—¿Se irritarán, pues, todavía cuando digamos nosotros que no cesarán los males de la ciudad y de los ciudadanos ni se verá realizado de hecho el sistema que hemos forjado en nuestra imaginación mientras no llegue a ser dueña de las ciudades la clase de los filósofos?

—Quizá se irritarán menos —dijo.

—¿Y no prefieres —pregunté— que, en vez de decir «menos», los declaremos por perfectamente convencidos y amansados para que, si no otra razón, al menos la ver- 502
güenza les impulse a convenir en ello? *a*

—Desde luego —dijo.

XIV. —Pues bien —dije—, helos ya persuadidos de esto. ¿Y puede alguien negar la posibilidad de que algunos descendientes de reyes o gobernantes resulten acaso ser filósofos por naturaleza?

—Nadie —dijo.

—¿O hay quien pueda decir que es absolutamente fatal que se perviertan quienes reúnen tales condiciones? Que es difícil que se salven, eso nosotros mismos lo hemos admitido. Pero que jamás, en el curso entero de *b* los tiempos, pueda salvarse ni uno tan sólo de entre todos ellos, ¿puede alguien afirmarlo?

—¿Cómo lo va a afirmar?

—Ahora bien —dije—, bastaría con que hubiese uno

solo y con que a éste le obedeciera la ciudad para que fuese capaz de realizar todo cuanto ahora se pone en duda.

—Sí que bastaría —dijo.

—Y, si hay un gobernante —dije— que establezca las leyes e instituciones antes descritas, no creo yo imposible que los ciudadanos accedan a obrar en consonancia.

—En modo alguno.

—Ahora bien, lo que nosotros opinamos, ¿será acaso sorprendente o imposible que lo opinen también otros?

c —No creo yo que lo sea —dijo.

—Y en la parte anterior dejamos suficientemente demostrado, según yo creo, que nuestro plan era el mejor, siempre que fuese realizable.

—En efecto, suficientemente.

—Pues bien, ahora hallamos, según parece, que, si es realizable, lo que decimos acerca de la legislación es lo mejor, y, si bien es difícil que llegue a ser realidad, no resulta en modo alguno imposible [77].

—Así es —dijo.

XV. —Ya, pues, que, aunque a duras penas, hemos *d* terminado con esto, ahora nos queda por estudiar la manera de que tengamos personas que salvaguarden el Estado; las enseñanzas y ejercicios con los cuales se formarán y las distintas edades en que se aplicarán a cada uno de ellos.

—Hay que estudiarlo, sí —dijo.

—Entonces —dije— de nada me sirvió la habilidad con que antes pasé por alto las espinosas cuestiones de la posesión de mujeres y procreación de hijos y designación de gobernantes, porque sabía cuán criticable y difícil de realizar era el sistema enteramente conforme a la

[77] Platón se expresa aquí en tonos nada optimistas y el lector experimenta la sensación —hace notar Adam— de que el filósofo está escribiendo *invita Minerva* y con menos seguridad, acerca de la viabilidad de su plan, que en 473 *b* y sigs.

verdad; pero no por ello ha dejado de venir ahora el momento en que hay que tratarlo. Lo relativo a las mu- e
jeres e hijos está ya totalmente expuesto; pero con la cuestión de los gobernantes hay que comenzar otra vez como si estuviésemos en un principio. Decíamos [78], si lo recuerdas, que era preciso que, sometidos a las pruebas del placer y del dolor, resultasen ser amantes de la ciudad y que no hubiese trabajo ni peligro ni ninguna otra 503
vicisitud capaz de hacerles aparecer como desertores a
de este principio; al que fracasara había que excluirlo y al que saliera de todas estas pruebas tan puro como el oro acrisolado al fuego, a ése había que nombrarle gobernante y concederle honores y recompensas tanto en vida como después de su muerte. Tales eran, poco más o menos, los términos evasivos y encubiertos de que usó la argumentación, porque temía remover lo que b
ahora se nos presenta [79].

—Muy cierto es lo que dices —repuso—. Sí que lo recuerdo.

—En efecto —dije yo—, no me atrevía, mi querido amigo, a hablar con tanto valor como hace un momento; pero ahora arrojémonos ya a afirmar también que es necesario designar filósofos para que sean los más perfectos guardianes.

—Quede afirmado —dijo.

—Observa ahora cuán probable es que tengas pocos de éstos, pues dijimos que era necesario que estuviesen dotados de un carácter cuyas distintas partes rara vez suelen desarrollarse en un mismo individuo; antes bien, generalmente la tal naturaleza aparece así como desmembrada.

—¿Qué quieres decir? —preguntó. c

—Ya sabes que quienes reúnen facilidad para aprender, memoria, sagacidad, vivacidad y otras cualidades semejantes, no suelen poseer al mismo tiempo una tal

[78] 412 *c*-414 *b*.

[79] Hay un proverbio griego que reza «no remuevas el mal que esté bien asentado».

nobleza y magnanimidad que les permita resignarse a vivir una vida ordenada, tranquila y segura; antes bien, tales personas se dejan arrastrar adonde quiera llevarlos su espíritu vivaz y no hay en ellos ninguna fijeza.

—Tienes razón —dijo.

—En cambio, a los caracteres firmes y constantes, en
d los cuales puede uno más confiar y que se mantienen inconmovibles en medio de los peligros guerreros, les ocurre lo mismo con los estudios; les cuesta moverse y aprender, están como amodorrados y se adormecen y bostezan constantemente en cuanto han de trabajar en alguna de estas cosas [80].

—Así es —dijo.

—Pues bien, nosotros afirmábamos [81] que han de participar justa y proporcionadamente de ambos grupos de cualidades y, si no, no se les debe dotar de la más completa educación ni concederles honores o magistraturas.

—Bien —dijo.

—¿Y no crees que esta combinación será rara?

—¿Cómo no?

e —Hay que probarlos, pues, por medio de todos los trabajos, peligros y placeres de que antes hablábamos [82]; y diremos también ahora algo que entonces omitimos: que hay que hacerles ejercitarse en muchas disciplinas y así veremos si cada naturaleza es capaz de soportar las más grandes enseñanzas o bien flaqueará como los que
504 flaquean en otras cosas.

a —Conviene, en efecto —dijo él—, verificar este examen. Pero ¿a qué llamas las más grandes enseñanzas?

XVI. —Tú recordarás, supongo yo —dije—, que colegimos [83], con respecto a la justicia, templanza, valor

[80] Cf. el paralelo entre atenienses y espartanos que establece Tucídides en I 70 y sigs.

[81] 484 *d*-487 *a*.

[82] 413 *a* y sigs.

[83] 441 *c* y sigs.

y sabiduría, cuál era la naturaleza de cada uno de ellos, pero no sin distinguir antes tres especies en el alma.

—Si no lo recordara —dijo—, no merecería seguir escuchando.

—¿Y lo que se dijo antes de eso? b

—¿Qué?

—Decíamos [84], creo yo, que para conocer con la mayor exactitud posible estas cualidades había que dar un largo rodeo al término del cual serían vistas con toda claridad; pero existía una demostración, afín a lo que se había dicho anteriormente, que podía ser enlazada con ello. Vosotros dijisteis que os bastaba y entonces se expuso algo que, en mi opinión, carecía de exactitud; pero, si os agradó, eso sois vosotros quienes lo habéis de decir.

—Para mí —dijo— llenaste la medida y así se lo pareció también a los otros.

—Pero, amigo mío —dije—, en materia tan impor- c
tante no hay ninguna medida que si se aparta en algo, por poco que sea, de la verdad, pueda en modo alguno ser tenida por tal, pues nada imperfecto puede ser medida de ninguna cosa [85]. Sin embargo, a veces hay quien cree que ya basta y que no hace ninguna falta seguir investigando [86].

—En efecto —dijo—, hay muchos a quienes les ocurre eso por su indolencia.

—Pues he ahí —dije— algo que le debe ocurrir menos que a nadie al guardián de la ciudad y de las leyes.

—Es natural —dijo.

—De modo, compañero, que una persona así debe d
rodear por lo más largo —dije— y no afanarse menos en su instrucción que en los demás ejercicios. En caso contrario ocurrirá lo que hace poco decíamos: que no

---

[84] 435 *d*.

[85] Sócrates juega con el vocablo *metrios;* no se puede emplear este término, porque una medida imperfecta no es tal medida y la medida no puede ser imperfecta, sino que debe corresponder exactamente a la cosa que se mide.

[86] Alude a Adimanto.

llegará a dominar jamás aquel conocimiento que, siendo el más sublime, es el que mejor le cuadra.

—Pero ¿no son aquellas virtudes las más sublimes —dijo—, sino que existe algo más grande todavía que la justicia y las demás que hemos enumerado?

—No sólo lo hay —dije yo—, sino que, en cuanto a estas mismas virtudes, no basta con contemplar, como ahora, un simple bosquejo de ellas; antes bien, no se debe renunciar a ver la obra en su mayor perfección. ¿O no es absurdo que, mientras se hace toda clase de
e esfuerzos para dar a otras cosas de poco momento toda la limpieza y precisión posibles, no se considere dignas de un grado máximo de exactitud a las más elevadas cuestiones?

—En efecto. ¿Pero crees —dijo— que habrá quien te deje seguir sin preguntarte cuál es ese conocimiento el más sublime y sobre qué dices que versa?

—En modo alguno —dije—; pregúntamelo tú mismo. Por lo demás, ya lo has oído no pocas veces [87]; pero ahora o no te acuerdas de ello o es que te propones
505 ponerme en un brete con tus objeciones. Más bien creo
a esto último, pues me has oído decir muchas veces que el más sublime objeto de conocimiento es la idea del bien, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas. Y ahora sabes muy bien que voy a hablar de ello y a decir además que no lo conocemos suficientemente. Y, si no lo conocemos, sabes también que, aunque conociéramos con toda la perfección posible todo lo demás excepto esto, no nos
b serviría para nada, como tampoco todo aquello que poseemos sin poseer a un tiempo el bien. ¿O crees que sirve de algo el poseer todas las cosas salvo las buenas?

[87] Estas palabras indican que éste era un tema predilecto de la escuela platónica; por lo demás Platón no se preocupa de aclarar el concepto, el cual permaneció hasta tal punto oscuro para los antiguos, que se hizo proverbial «el bien de Platón» aplicado a algo desconocido o difícil (cf. el cómico Anfis, fr. 6 K.: «Menos conozco yo eso, ¡oh, señor!, que el bien de Platón»). Parece que esta idea del bien debe identificarse con la concepción platónica de la Divinidad.

¿O el conocerlo todo excepto el bien y no conocer nada hermoso ni bueno?

—No lo creo, ¡por Zeus! —dijo.

XVII. —Ahora bien, también sabes que para las más de las gentes el bien es el placer [88] y para los más ilustrados el conocimiento.

—¿Cómo no?

—Y también, mi querido amigo, que quienes tal opinan no pueden indicar qué clase de conocimiento, sino que al fin se ven obligados a decir que el del bien.

—Lo cual es muy gracioso —dijo.

—¿Cómo no va a serlo —dije— si, después de echar- *c*
nos en cara que no conocemos el bien, nos hablan luego como a quien lo conoce? En efecto, dicen que es el conocimiento del bien, como si comprendiéramos nosotros lo que quieren decir cuando pronuncian el nombre del bien.

—Tienes mucha razón —dijo.

—¿Y los que definen el bien como el placer? ¿Acaso no incurren en un extravío no menor que el de los otros? ¿No se ven también éstos obligados a convenir en que existen placeres malos? [89]

—En efecto.

—Les acontece, pues, creo yo, el convenir en que las *d*
mismas cosas son buenas y malas. ¿No es eso?

—¿Qué otra cosa va a ser?

—¿Es, pues, evidente, que hay muchas y grandes dudas sobre esto?

—¿Cómo no?

—¿Y qué? ¿No es evidente también que, mientras con respecto a lo justo y lo bello hay muchos que, optando por la apariencia, prefieren hacer y tener lo que lo parezca aunque no lo sea, en cambio, con respecto a

[88] ¿Posible referencia a Aristipo y la escuela cirenaica? En cuanto a «los más ilustrados», pudieron ser Antístenes y su escuela.

[89] Así Calicles en *Gorg.* 495 *a* y sigs.

lo bueno, a nadie le basta con poseer lo que parezca serlo, sino que buscan todos la realidad desdeñando en ese caso la apariencia?

—Efectivamente —dijo.

e —Pues bien, esto que persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma, que, aun presintiendo que ello es algo, no puede, en su perplejidad, darse suficiente cuenta de lo que es ni guiarse por un criterio tan seguro como en lo relativo a otras cosas, por lo cual pierde también las ventajas que pudiera haber obtenido de ellas... ¿Consideraremos, pues, necesario que los más excelentes ciudadanos, a quienes vamos a confiar todas las cosas, permanezcan en semejante oscuridad con res-
506 pecto a un bien tan preciado y grande?

a —En modo alguno —dijo.

—En efecto, creo yo —dije— que las cosas justas y hermosas de las que no se sabe en qué respecto son buenas no tendrán un guardián que valga gran cosa en aquel que ignore este extremo; y auguro que nadie las conocerá suficientemente mientras no lo sepa.

—Bien auguras —dijo.

b —¿No tendremos, pues, una comunidad perfectamente organizada cuando la guarde un guardián conocedor de estas cosas?

XVIII. —Es forzoso —dijo—. Pero tú, Sócrates, ¿dices que el bien es el conocimiento o que es el placer o que es alguna otra cosa distinta de éstas?

—¡Vaya con el hombre! —exclamé— [90]. Bien se veía desde hace rato que no te ibas a contentar con lo que opinaran los demás acerca de ello.

—Porque no me parece bien, ¡oh, Sócrates! —dijo—, que quien durante tanto tiempo se ha ocupado de estos asuntos pueda exponer las opiniones de los demás, pero no las suyas.

---

[90] Sócrates expresa humorísticamente su descontento por la tenacidad con que Adimanto insiste una vez más (cf. 367 *d*, V 449 *c*, VI 487 *b*) en pedirle difíciles explicaciones.

—¿Pues qué? —dije yo—. ¿Te parece bien que c
hable uno de las cosas que no sabe como si las supiese?

—No como si las supiese —dijo—, pero sí que acceda a exponer, en calidad de opinión, lo que él opina.

—¿Y qué? ¿No te has dado cuenta —dije— de que las opiniones sin conocimiento son todas defectuosas? Pues las mejores de entre ellas son ciegas. ¿O crees que difieren en algo de unos ciegos que van por buen camino aquellos que profesan una opinión recta, pero sin conocimiento?

—En nada —dijo.

—¿Quieres, entonces, ver cosas feas, ciegas y tuertas cuando podrías oírlas claras y hermosas de labios de d
otros?

—¡Por Zeus! —dijo Glaucón—. No te detengas, ¡oh, Sócrates!, como si hubieses llegado ya al final. A nosotros nos basta que, como nos explicaste lo que eran la justicia, templanza y demás virtudes, del mismo modo nos expliques igualmente lo que es el bien.

—También yo, compañero —dije—, me daría por plenamente satisfecho. Pero no sea que resulte incapaz de hacerlo y provoque vuestras risas con mis torpes esfuerzos. En fin, dejemos por ahora, mis bienaventura- e
dos amigos, lo que pueda ser lo bueno en sí, pues me parece un tema demasiado elevado para que, con el impulso que llevamos ahora, podamos llegar en este momento[91] a mi concepción acerca de ello. En cambio estoy dispuesto a hablaros de algo que parece ser hijo del bien y asemejarse sumamente a él; eso si a vosotros os agrada, y si no lo dejamos.

—Háblanos, pues —dijo—. Otra vez nos pagarás tu deuda con la descripción del padre.

—¡Ojalá —dije— pudiera yo pagarla y vosotros perci- 507
birla entera en vez de contentaros, como ahora, con los a
intereses! En fin, llevaos, pues, este hijo del bien en sí, este interés producido por él; mas cuidad de que yo no

[91] Pero tampoco parece que Platón haya tratado el tema en ningún diálogo posterior.

os engañe involuntariamente pagándoos los réditos en moneda falsa [92].

—Tendremos todo el cuidado posible —dijo—. Pero habla ya.

—Sí —contesté—, pero después de haberme puesto de acuerdo con vosotros y de haberos recordado lo que se ha dicho antes y se había dicho ya muchas otras veces [93].

b —¿Qué? —dijo.

—Afirmamos y definimos en nuestra argumentación —dije— la existencia [94] de muchas cosas buenas y muchas cosas hermosas y muchas también de cada una de las demás clases.

—En efecto, así lo afirmamos.

—Y que existe, por otra parte, lo bello en sí y lo bueno en sí; y del mismo modo, con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola idea, cuya unidad suponemos, y llamamos a cada cosa «aquello que es».

—Tal sucede.

—Y de lo múltiple decimos que es visto, pero no
c concebido, y de las ideas, en cambio, que son concebidas, pero no vistas.

—En absoluto.

—Ahora bien, ¿con qué parte de nosotros vemos lo que es visto?

—Con la vista —dijo.

—¿Y no percibimos —dije— por el oído lo que se oye y por medio de los demás sentidos todo lo que se percibe?

—¿Cómo no?

---

92 La palabra *tókos* significa tanto «hijo» (de un padre) como «interés» (producido por un dinero). La imagen venía ya preparada por los verbos «pagar» y «percibir».

93 475 *e* y sigs.

94 Naturalmente *einai* no tiene aquí su sentido técnico de «ser», pues en el pasaje citado afirmó que sólo *son* las ideas, no *tà pollá*.

—¿No has observado —dije— de cuánta mayor generosidad usó el artífice de los sentidos para con la facultad de ver y ser visto?

—No, en modo alguno —dijo.

—Pues considera lo siguiente: ¿existe alguna cosa de especie distinta que les sea necesaria al oído para oír o a la voz para ser oída; algún tercer elemento en ausencia del cual no podrá oír el uno ni ser oída la otra? *d*

—Ninguna —dijo [95].

—Y creo también —dije yo— que hay muchas otras facultades, por no decir todas, que no necesitan de nada semejante. ¿O puedes tú citarme alguna?

—No, por cierto —dijo.

—Y en cuanto a la facultad de ver y ser visto, ¿no te has dado cuenta de que ésta sí que necesita?

—¿Cómo?

—Porque aunque, habiendo vista en los ojos, quiera su poseedor usar de ella y esté presente el color en las cosas, sabes muy bien que, si no se añade la tercera *e* especie particularmente constituida para este mismo objeto, ni la vista verá nada ni los colores serán visibles.

—¿Y qué es eso —dijo— a que te refieres?

—Aquello —contesté— a lo que tú llamas luz.

—Tienes razón —dijo.

—No es pequeña, pues, la medida en que, por lo que toca a excelencia, supera el lazo de unión entre el sentido de la vista y la facultad de ser visto a los que 508
forman las demás uniones; a no ser que la luz sea algo *a*
despreciable.

—No —dijo—; está muy lejos de serlo.

XIX. —¿Y a cuál de los dioses del cielo puedes indicar como dueño de estas cosas y productor de la luz

[95] Platón desconoce el hecho de que el aire es un medio tan necesario para el oído como la luz para la vista. O, si no lo desconoce —pues parece que en *Tim.* 67 *b* tiene en cuenta tal circunstancia—, al menos no juzga preciso entrar en detalles técnicos en este lugar. Cf. Heraclito, fr. 22 B 101 *a* D.-K.: «porque los ojos son testigos más fidedignos que los oídos».

por medio de la cual vemos nosotros y son vistos los objetos con la mayor perfección posible?

—Al mismo —dijo— que tú y los demás, pues es evidente que preguntas por el sol.

—Ahora bien, ¿no se encuentra la vista en la siguiente relación con respecto a este dios?

—¿En cuál?

—No es sol la vista en sí ni tampoco el órgano en
b que se produce, al cual llamamos ojo.

—No, en efecto.

—Pero éste es, por lo menos, el más parecido al sol, creo yo, de entre los órganos de los sentidos [96].

—Con mucho.

—Y el poder que tiene, ¿no lo posee como algo dispensado por el sol en forma de una especie de emanación? [97]

—En un todo.

—¿Mas no es así que el sol no es visión, sino que, siendo causante de ésta, es percibido por ella misma?

—Así es —dijo.

—Pues bien, he aquí —continué— lo que puedes decir que yo designaba como hijo del bien, engendrado por éste a su semejanza como algo que, en la región vi-
c sible, se comporta, con respecto a la visión y a lo visto, del mismo modo que aquél en la región inteligible con respecto a la inteligencia y a lo aprehendido por ella.

—¿Cómo? —dijo—. Explícamelo algo más.

—¿No sabes —dije—, con respecto a los ojos, que, cuando no se les dirige a aquello sobre cuyos colores se extienda la luz del sol, sino a lo que alcanzan las sombras nocturnas, ven con dificultad y parecen casi ciegos como si no hubiera en ellos visión clara?

---

[96] El ojo es el sol del cuerpo: cf. Aristóf. *Thesm.* 17; *Matth.* VI 22; Shakespeare, *The Rape of Lucrece* 1038, invocación al Sol, *O eye of eyes!;* Milton, *Paradise Lost* V 171 *(Thou Sun! Of this great world both eye and soul!).* Píndaro (*Pae.* IX 2) llama a la luz solar «madre de los ojos» y Goethe dice: *Wär'nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt es nie erblicken.*

[97] El pasaje presente sirvió de inspiración para los himnos de adoración solar de los neoplatónicos.

—Efectivamente —dijo.

—En cambio, cuando ven perfectamente lo que el sol ilumina, se muestra, creo yo, que esa visión existe en *d* aquellos mismos ojos.

—¿Cómo no?

—Pues bien, considera del mismo modo lo siguiente con respecto al alma. Cuando ésta fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y demuestra tener inteligencia; pero, cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes y parece hallarse privada de toda inteligencia.

—Tal parece, en efecto.

—Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la *e* verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y, en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la 509 visión se parecen al sol, pero no que sean el mismo *a* sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien.

—¡Qué inefable belleza —dijo— le atribuyes! Pues, siendo fuente del conocimiento y la verdad, supera a ambos, según tú, en hermosura. No creo, pues, que lo vayas a identificar con el placer.

—Ten tu lengua [98] —dije—. Pero continúa considerando su imagen de la manera siguiente.

[98] *Euphémei* es palabra religiosa y viene a ser una invitación a no turbar el silencio místico con palabras vulgares y procaces.

b —¿Cómo?

—Del sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación [99].

—¿Cómo había de serlo?

—Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por otra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder.

c XX. Entonces Glaucón dijo con mucha gracia: —¡Por Apolo! ¡Qué maravillosa superioridad! [100]

—Tú tienes la culpa —dije—, porque me has obligado a decir lo que opinaba acerca de ello.

—Y no te detengas en modo alguno —dijo—. Sigue exponiéndonos, si no otra cosa, al menos la analogía con respecto al sol, si es que te queda algo que decir.

—Desde luego —dije —; es mucho lo que me queda.

—Pues bien —dijo—, no te dejes ni lo más insignificante.

—Me temo —contesté— que sea mucho lo que me deje. Sin embargo, no omitiré de intento nada que pueda ser dicho en esta ocasión.

—No, no lo hagas —dijo.

d —Pues bien —dije—, observa que, como decíamos, son dos y reinan, el uno en el género y región inteligi-

---

[99] El sol es causa de la *génesis*, pero él no *es génesis*. El bien es causa de la *ousía*, pero él no es *ousía*, sino algo *hyperoúsios*, como decían los neoplatónicos. Es decir, el sol no es *génesis* en el mismo sentido en que las cosas son *gignómena*, sino que es la verdadera *génesis* de que todo lo *gignómenon* se deriva. Y el bien no es *ousía* en el mismo sentido en que las ideas son *ousíai*, sino que es la verdadera *ousía* que no se deriva de nada y de la cual nacen todas las distintas *ousíai*. Tal es la interpretación que da Adam a este difícil y discutido pasaje.

[100] Glaucón interrumpe en forma medio incrédula, medio irónica. Sócrates le contesta con expresión parecida a la de *Phaedr.* 238 *d*.

bles, y el otro, en cambio, en la visible; y no digo que en el cielo para que no creas que juego con el vocablo [101]. Sea como sea, ¿tienes ante ti esas dos especies, la visible y la inteligible?

—Las tengo.

—Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales [102] y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las *e*
imágenes. Llamo imágenes ante todo a las sombras y, en 510
segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y *a*

---

101 Sócrates no quiere emplear la palabra *ouranós* para que no se crea que, como muchos de sus contemporáneos, considera como etimológicamente emparentados *ouranós* y *horatós* (cf. *Crat.* 396-*b*-*c*).

102 Ya en la antigüedad se discutía si debía escribirse *ánisa* o *ísa*. Pero es evidente que la línea ha de ser desigual, porque, en otro caso, no habría diferencia entre sus distintos segmentos en punto a *saphéneia* o *alétheia;* el primer segmento representa a lo menos *saphenés* o *alethés* y el último a las ideas, la más perfecta representación de la verdad. Sin embargo, Platón no ha tenido en cuenta una circunstancia de carácter matemático. Según sus palabras, los segmentos de la línea estarán en la siguiente proporción. AD (primer segmento) : DC (segundo segmento) :: AC (primera parte) : CB (segunda parte). Por otra parte, CE (tercer segmento) : EB (cuarto segmento) :: AC : CB De donde se deduce que AD : DC :: CE : EB. Ahora bien,

de la primera proporción se desprende que $\frac{DC}{AD} = \frac{CB}{AC}$, de donde $\frac{DC}{AD + DC} = \frac{CB}{AC + CB}$, de donde $\frac{DC}{AC} = \frac{CB}{AB}$, de donde $DC = \frac{AC \cdot CB}{AB}$. De la segunda, por otra parte, se desprende que $\frac{CE}{EB} = \frac{AC}{CB}$, de donde $\frac{CE}{CE + EB} = \frac{AC}{AC + CB}$, de donde $\frac{CE}{CB} = \frac{AC}{AB}$, de donde $CE = \frac{AC \cdot CB}{AB}$. Luego DC = CE, a pesar de que, según Platón, los objetos de la *diánoia* son mucho más claros que los de la *aísthesis*.

en todo lo que es compacto, pulido y brillante y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes.

—Sí que te entiendo.

—En el segundo pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas.

—Lo pongo —dijo.

—¿Accederías acaso —dije yo— a reconocer que lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado con respecto a lo conocido?

b —Desde luego que accedo —dijo.

—Considera, pues, ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible.

—¿Cómo?

—De modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes [103] sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas [104], partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda [105], partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría [106].

---

103 El segmento CE.

104 Los objetos de DC, que eran imitados en AD, son ahora imágenes con respecto a los de CE.

105 El segmento EB.

106 El matemático da por supuestas (*hypotíthetai*) ciertas nociones, tales como lo par y lo impar, etc. De estas nociones, que no admiten demostración, es de donde parte en su marcha deductiva hacia las conclusiones; marcha en la cual no puede apoyarse en las ideas puras, sino que ha de recurrir a representaciones materiales de estas ideas. En cambio, el dialéctico parte también de hipótesis (dando por sentada, v. gr., la noción de lo justo), pero estas hipótesis no son para él más que algo provisional, verdaderas *hypothéseis*, es decir, en el sentido etimológico, peldaños, trampolines o cualquier otra cosa que sirva para pasar de uno a otro estadio en la marcha. Así va ascendiendo paso a

—No he comprendido de modo suficiente —dijo— eso de que hablas.

—Pues lo diré otra vez —contesté—. Y lo entenderás mejor después del siguiente preámbulo. Creo que sabes que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares dan por supuestos los números impares y pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con éstas y distintas en cada caso; las adoptan como hipótesis, procediendo igual que si las conocieran, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto a lo que consideran como evidente para todos, y de ahí es de donde parten las sucesivas y consecuentes deducciones que les llevan finalmente a aquello cuya investigación se proponían.

—Sé perfectamente todo eso —dijo.

—¿Y no sabes también que se sirven de figuras visibles acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen, discurriendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos; y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes, en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera sino por medio del pensamiento?

—Tienes razón —dijo.

XXI. —Y así, de esta clase de objetos decía yo[107] que era inteligible, pero que en su investigación se ve el alma obligada a servirse de hipótesis y, como no puede remontarse por encima de éstas, no se encamina

paso hasta el principio de todo, un principio no hipotético, y en esta ascensión no se ve en ningún momento obligado a recurrir a nada que no sea las ideas tomadas en sí mismas.

[107] 510 *b*.

al principio, sino que usa como imágenes aquellos mismos objetos, imitados a su vez por los de abajo, que, por comparación con éstos, son también ellos estimados y honrados como cosas palpables.

b —Ya comprendo —dijo—; te refieres a lo que se hace en geometría y en las ciencias afines a ella.

—Pues bien, aprende ahora que sitúo en el segundo segmento de la región inteligible aquello a que alcanza por sí misma la razón valiéndose del poder dialéctico y considerando las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la eleven hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo; y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que de ese modo descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando *c* solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas.

—Ya me doy cuenta —dijo—, aunque no perfectamente, pues me parece muy grande la empresa a que te refieres, de que lo que intentas es dejar sentado que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica que la que proporcionan las llamadas artes, a las cuales sirven de principios las hipótesis; pues, aunque quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos, sin embargo, como no *d* investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, por eso te parece a ti que no adquieren conocimiento de esos objetos que son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio. Y creo también que a la operación de los geómetras y demás la llamas pensamiento, pero no conocimiento, porque el pensamiento es algo que está entre la simple creencia y el conocimiento.

—Lo has entendido —dije— con toda perfección. Ahora aplícame a los cuatro segmentos estas cuatro operaciones que realiza el alma: la inteligencia, al más

elevado; el pensamiento [108], al segundo; al tercero dale e
la creencia y al último la imaginación [109]; y ponlos en
orden, considerando que cada uno de ellos participa
tanto más de la claridad cuanto más participen de la
verdad los objetos a que se aplica.

—Ya lo comprendo —dijo—; estoy de acuerdo y los
ordeno como dices.

[108] No estamos muy satisfechos con nuestra traducción del término *diánoia*, como tampoco parecía estarlo Platón con la elección del mismo (cf. 533 *d*); los traductores franceses (Chambry, Baccou) hablan de «conocimiento discursivo», en oposición al meramente intutivo del cuarto segmento; Diès habla, en cambio, de «pensamiento medio» o «entendimiento» o «conocimiento matemático»; los ingleses (Shorey, Jowett, Lindsay, Davies y Vaughan) dan un incoloro «understanding» excepto Cornford, que traduce por «thought» o «thinking» apuntando con razón que *diánoia* designa cualquier proceso mental en el sentido lato y «sugiere el pensar discursivo o el razonar que va de las premisas a la conclusión, mientras que la *nóesis* es constantemente comparada con el acto inmediato de la visión y sugiere más bien la intuición directa o aprehensión del objeto». Nos hemos decidido, pues, por la palabra «pensamiento» por no hablar de «aprehensión dianoética», que sería no decir nada. Pero advertiremos que es vano buscar una verdadera y estable nomenclatura técnica en Platón (p. ej., *diánoia* se emplea con muy distinto sentido en 486 *d*).

[109] También es difícil traducir este término. *Eikasía* —dice Adam— es el estado de ánimo en que las *eikónes* son tenidas por cosas verdaderas, esto es, algo así como la imaginación (así Lindsay, Diès, Cornford y Baccou, este último proponiendo en nota el nombre de «representación confusa»). Davies y Vaughan, Chambry y Shorey (éste junto con «picture-thinking») dan el término erróneo «conjetura» y Jowett habla de «percepción de sombras». En cuanto a los otros dos términos, hay bastante unanimidad en cuanto a su traducción. Para la operación propia del cuarto segmento: «intelección» (Shorey), «inteligencia» (Lindsay, Chambry, Baccou, Cornford), «razón» (Jowett, Davies y Vaughan), «intuición intelectual» (Diès). Para la del segundo: «creencia» (Shorey, Davies y Vaughan, Diès, Cornford), «fe» (Baccou, Chambry, Lindsay, Jowett), «convicción» (Jowett).

VII

514 a I. —Y a continuación —seguí— compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza [1]. Imagina una especie de cavernosa vivienda sub-

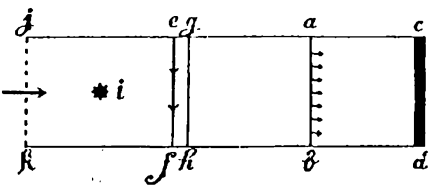
[1] Aun siendo tanto y tanto lo que se ha escrito sobre la caverna, no estará de más alguna pequeña nota a este respecto. La caverna —se ha repetido muchas veces— puede compararse a una especie de cinematógrafo subterráneo rectangular en que los espectadores están sentados de espaldas a la puerta y de cara a una pared. Detrás de ellos, a cierta distancia y en plano algo superior —pero dentro del local—, hay un fuego encendido, y entre el fuego y los espectadores corta transversalmente la sala un camino algo elevado al lado del cual —entre el camino y el público— discurre, también transversalmente, una mampara tan alta como un hombre. De este modo, al pasar personas cargadas por el camino, tan sólo serán proyectadas por el fuego sobre la pared del fondo las sombras de las cargas que ellos transporten, pero no sus propias sombras. Además la pared del fondo tiene eco, de modo que las palabras pronunciadas por los porteadores parecen venir de ella (un Platón de nuestro siglo hubiera supuesto un micrófono conectado con un altavoz). Queda un punto algo oscuro: «la larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna». Es decir, que es posible salir a la luz del sol desde la cueva —en otro caso, los enca-

terránea [2] provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la *b* luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto; y a lo largo del camino suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público [3], por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas.

—Ya lo veo —dijo.

—Pues bien, contempla ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de obje- *c*

denados estarían condenados a la cautividad perpetua—, pero para ello hay que recorrer un largo y escarpado camino; cosa natural, pues si la entrada de la caverna estuviera cercana al fuego, la luz del sol que por ella penetrase haría inútil el empleo de la hoguera como medio de proyección. Cf. la siguiente figura según Adam.



jk: *eísodos* (entrada). *ef*: *hodós* (camino por el que pasan en una dirección los porteadores). *gb*: *teichíon* (paredilla). *ab*: *desmótai* (prisioneros, que sólo pueden mirar en la dirección indicada). *cd*: *tò katantikry* (pared del fondo). *i*: *phós* (fuego).

[2] Empédocles, fr. 31 B 12 D.-K., consideraba la región terrena como una cueva y en el texto órfico fr. 97 K. se lee «esto lo hizo el padre a modo de caverna tenebrosa». La vida de los habitantes de la cueva puede ser comparada con la de los primeros moradores de la tierra, según la describe Esq. *Prom.* 447-458. Aristóteles (fr. 12 R.) imita a Platón en un famoso pasaje conocido por la versión de Cicerón, *De nat. deor.* II 37.

[3] También Aristóteles habla del teatro de marionetas en *De mundo*, 398 *b* 16-18 («los tiradores de las cuerdas por medio de un solo hilo hacen que se muevan el cuello y la mano y el hombro y el ojo del animal»).

515 tos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de
a hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

—¡Qué extraña escena describes —dijo— y qué extraños prisioneros!

—Iguales que nosotros —dije—, porque, en primer lugar, ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

—¿Cómo —dijo—, si durante toda su vida han sido
b obligados a mantener inmóviles las cabezas?

—¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

—¿Qué otra cosa van a ver?

—Y, si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

—Forzosamente.

—¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

—No, ¡por Zeus! —dijo.

c —Entonces no hay duda —dije yo— de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

—Es enteramente forzoso —dijo.

—Examina, pues —dije—, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia y si, conforme a naturaleza[4], les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a

[4] Lugar difícil; parece que Platón considera la estancia en la caverna como un estado antinatural del hombre, y su ascensión, como un retorno a su verdadera naturaleza.

la luz y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos *d*
objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

—Mucho más —dijo.

II. —Y, si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se esca- *e*
paría volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que los que le muestran?

—Así es —dijo.

—Y, si se lo llevaran de allí a la fuerza —dije—, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado y, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola 516
de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas? *a*

—No, no sería capaz —dijo—, al menos por el momento.

—Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las es- *b*
trellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.

—¿Cómo no?

—Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

—Necesariamente —dijo.

—Y, después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y
c gobierna todo lo de la región visible y es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían [5].

—Es evidente —dijo— que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

—¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y que les compadecería a ellos?

—Efectivamente.

—Y, si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos otros que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y acordarse mejor de cuáles
d de entre ellas eran las que solían pasar delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basados en ello, lo que iba a suceder, ¿crees que sentiría aquél nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes entre aquéllos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente «ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal» [6] o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

e —Eso es lo que creo yo —dijo—: que preferiría cualquier otro destino antes que aquella vida.

—Ahora fíjate en esto —dije—: si, vuelto el tal allá

[5] La idea de que el sol es causa de todo la encontraban ya los antiguos en Homero (cf. *Theaet.* 153 *c-d*).

[6] Reproducción aproximada y parcial de *Od.* XI 489-49, citados ya en 386 *c*. Como son palabras pronunciadas en el Hades por el espíritu de Aquiles, Platón sugiere que la caverna es algo parecido a la triste región de los muertos.

abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas como a quien deja súbitamente la luz del sol?

—Ciertamente —dijo.

—Y, si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habérsele asentado todavía los ojos, ve con dificultad —y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse—, ¿no daría que reír[7] y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?[8] 517 a

—Claro que sí —dijo.

III. —Pues bien —dije—, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh, amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible no errarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado[9] la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, b c

[7] Cf. *Phaedr.* 249 *d*, *Theaet.* 172 *c*, 174 *c*-175 *b*, *Soph.* 216 *d*.

[8] Una evidente, aunque anacrónica, alusión a la muerte de Sócrates, a cuya actitud ante el mundo se refiere también 517 *d*.

[9] Verbo muy oportuno, pues el sol es hijo del bien (506 *e*).

y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

—También yo estoy de acuerdo —dijo—, en el grado en que puedo estarlo [10].

—Pues bien —dije—, dame también la razón en esto otro: no te extrañes de que los que han llegado a ese
d punto no quieran ocuparse en asuntos humanos; antes bien, sus almas tienden siempre a permanecer en las alturas, y es natural, creo yo, que así ocurra, al menos si también esto concuerda con la imagen de que se ha hablado.

—Es natural, desde luego —dijo.

—¿Y qué? ¿Crees —dije yo— que haya que extrañarse de que, al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo cuando, viendo todavía mal y no hallándose aún suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado a discutir, en los tribunales o en otro lugar cualquiera, acerca de las sombras de lo justo o de las imágenes de que son ellas reflejo
e y a contender acerca del modo en que interpretan estas cosas los que jamás han visto la justicia en sí? [11]

—No es nada extraño —dijo.

518 —Antes bien —dije—, toda persona razonable debe
a recordar que son dos las maneras y dos las causas por las cuales se ofuscan los ojos: al pasar de la luz a la tiniebla y al pasar de la tiniebla a la luz. Y, una vez haya pensado que también le ocurre lo mismo al alma, no se reirá insensatamente cuando vea a alguna que, por estar ofuscada, no es capaz de discernir los objetos, sino que averiguará si es que, viniendo de una vida más lumi-
b nosa, está cegada por falta de costumbre o si, al pasar de una mayor ignorancia a una mayor luz, se ha deslumbrado por el exceso de ésta; y así considerará dicho-sa a la primera alma, que de tal manera se conduce y

---

10 Glaucón reconoce modestamente que sólo a medias va entendiendo a Sócrates.

11 Cf. la descripción del filósofo en *Theaet.* 173 *c* y sigs. y *Gorg.* 486 *a*.

vive, y compadecerá a la otra, o bien, si quiere reírse de ella, esa su risa será menos ridícula que si se burlara del alma que desciende de la luz.

—Es muy razonable —asintió— lo que dices.

IV. —Es necesario, por tanto —dije—, que, si esto es verdad, nosotros consideremos lo siguiente acerca de ello: que la educación no es tal como proclaman [12] algunos que es. En efecto, dicen, según creo, que ellos *c* proporcionan ciencia al alma que no la tiene del mismo modo que si infundieran vista a unos ojos ciegos [13].

—En efecto, así lo dicen —convino.

—Ahora bien, la discusión de ahora —dije— muestra que esta facultad, existente en el alma de cada uno, y el órgano con que cada cual aprende deben volverse, apartándose [14] de lo que nace, con el alma entera —del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero— hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos bien. *d* ¿No es eso?

—Eso es.

—Por consiguiente —dije— puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva; pero no de infundirle visión,

---

12 Los sofistas usaban mucho del verbo «proclamar»: cf. *Gorg.* 447 *c*, Isócr. XIII 1.

13 Los sofistas pretenden inculcar *epistéme* en el alma, es decir, infundir vista al ojo (cf. Teogn. 435, «si fuera posible crear o infundir en las almas sensatez»). Pero el prisionero de la cueva tiene ya la facultad de la vista *(ópsis)* y el órgano *(ómma)*, sólo que no los emplea para mirar adonde debe. Igualmente el hombre posee ya «esa facultad» y ese elemento divino *(theîon)* que es el *noûs*, y cuando esta función y este órgano se vuelvan hacia el ser real, no lo conocerán, sino que lo reconocerán por analogía con los modelos que hay en ellos. La aprehensión *(máthesis)* no es, pues, otra cosa que reminiscencia *(anámnesis)*. Cf. *Men.* 81 *a* y sigs. y *Phaed.* 72 *b* y sigs.

14 Hay evidentemente una alusión a la máquina teatral llamada *periáktoi*.

sino de procurar que se corrija lo que, teniéndola ya, no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester.

—Tal parece —dijo.

—Y así, mientras las demás virtudes, las llamadas virtudes del alma, es posible que sean bastante parecidas a las del cuerpo —pues, aunque no existan en un prin-
e cipio, pueden realmente ser más tarde producidas por medio de la costumbre y el ejercicio—, en la del conocimiento se da el caso de que parece pertenecer a algo ciertamente más divino que jamás pierde su poder y que, según el lugar a que se vuelva, resulta útil y ventajoso o, por el contrario, inútil y nocivo. ¿O es que no has
519 observado con cuánta agudeza percibe el alma miserable
a de aquellos de quienes se dice que son malos, pero inteligentes, y con qué penetración discierne aquello hacia lo cual se vuelve, porque no tiene mala vista y está obligada a servir a la maldad, de manera que, cuanto mayor sea la agudeza de su mirada, tantos más serán los males que cometa el alma?

—En efecto —dijo.

—Pues bien —dije yo—, si el ser de tal naturaleza hubiese sido, ya desde niño, sometido a una poda y extirpación de esa especie de excrecencias plúmbeas, em-
b parentadas con la generación, que, adheridas por medio de la gula y de otros placeres y apetitos semejantes, mantienen vuelta hacia abajo [15] la visión del alma; si, libre ésta de ellas, se volviera de cara a lo verdadero, aquella misma alma de aquellos mismos hombres lo vería también con la mayor penetración de igual modo que ve ahora aquello hacia lo cual está vuelta [16].

—Es natural —dijo.

—¿Y qué? —dije yo—. ¿No es natural y no se sigue forzosamente de lo dicho que ni los ineducados y apar-

[15] Cf. la imagen del dios marino Glauco en 611 *c-d* y sigs. Milton imita a Platón en su *Paradise Lost* I 679: *Mammon, the least erected spirit that fell from heaven; for e'en in heaven his looks and thoughts were always downward bent.*

[16] Puede ser que Platón vuelva a pensar aquí en Alcibíades.

tados de la verdad son jamás aptos para gobernar una ciudad ni tampoco aquellos a los que se permita seguir *c* estudiando hasta el fin; los unos, porque no tienen en la vida ningún objetivo particular apuntando al cual deberían obrar en todo cuanto hiciesen durante su vida pública y privada y los otros porque, teniéndose por transportados en vida a las islas de los bienaventurados, no consentirán en actuar?

—Es cierto —dijo.

—Es, pues, labor nuestra —dije yo—, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso y vean el bien y verifiquen la ascensión *d* aquella; y, una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido.

—¿Y qué es ello?

—Que se queden allí —dije— y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan.

—Pero entonces —dijo—, ¿les perjudicaremos y haremos que vivan peor siéndoles posible el vivir mejor?

V. —Te has vuelto a olvidar [17], querido amigo *e* —dije—, de que a la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza por que ello le suceda a la ciudad entera y por eso introduce armonía entre los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza, hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada 520 cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma *a* en la ciudad hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino para

[17] No fue Glaucón, sino Adimanto, quien en 419 *a* no tuvo en cuenta que el gobernante debe atender a la felicidad de todos sus gobernados y no de parte de ellos.

usar ella misma de ellos con miras a la unificación del Estado.

—Es verdad —dijo—. Me olvidé de ello.

—Pues ahora —dije— observa, ¡oh, Glaucón!, que tampoco vamos a perjudicar a los filósofos que haya entre nosotros, sino a obligarles, con palabras razonables, a que se cuiden de los demás y les protejan. Les
b diremos que es natural que las gentes tales que haya en las demás ciudades no participen de los trabajos de ellas, porque se forman solos, contra la voluntad de sus respectivos gobiernos, y, cuando alguien se forma solo y no debe a nadie su crianza, es justo que tampoco se preocupe de reintegrar a nadie el importe de ella. Pero a vosotros [18] os hemos engendrado nosotros, para vosotros mismos y para el resto de la ciudad, en calidad de jefes y reyes, como los de las colmenas [19], mejor y más completamente educados que aquéllos y más capaces,
c por tanto, de participar de ambos aspectos [20]. Tenéis, pues, que ir bajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbraros a ver en la oscuridad. Una vez acostumbrados, veréis infinitamente mejor que los de allí y conoceréis lo que es cada imagen [21] y de qué lo es, porque habréis visto ya la verdad con respecto a lo bello y a lo justo y a lo bueno. Y así la ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día [22] y no entre sueños,

[18] El autor se dirige directamente a los supuestos gobernantes.

[19] La comparación es de tipo socrático; ef. Jenof. *Cyr.* V 1, 24.

[20] Es decir, de los asuntos públicos y de la filosofía. En esta como en otras ocasiones hemos preferido hacer las aclaraciones pertinentes en las notas, dejando intactas en el texto, que conserva así un mayor sabor platónico, las numerosas imprecisiones o anfibologías de que tanto usa el autor.

[21] Aquí la palabra *eídola* abarca juntamente las sombras y los objetos que las producen, esto es, el mundo entero de la caverna, que es imagen con respecto al exterior, mientras que en 532 *b-c* se aplica estrictamente a los objetos, en oposición con las sombras que producen, y en 516 *a* designa únicamente las sombras como imágenes de los objetos.

[22] La palabra griega es *hypor*, «la vigilia», «lo de «aquí abajo», en contraposición con *ónar*, el mundo divino de los sueños. Cf. 476 *c* y *Od.* XIX 547.

como viven ahora la mayor parte de ellas por obra de quienes luchan unos con otros por vanas sombras o se *d* disputan el mando como si éste fuera algún gran bien. Mas la verdad es, creo yo, lo siguiente: la ciudad en que estén menos ansiosos por ser gobernantes quienes hayan de serlo, ésa ha de ser forzosamente la que viva mejor y con menos disensiones que ninguna; y la que tenga otra clase de gobernantes, de modo distinto.

—Efectivamente —dijo.

—¿Crees, pues, que nos desobedecerán los pupilos cuando oigan esto y se negarán a compartir por turno los trabajos de la comunidad viviendo el mucho tiempo restante todos juntos y en el mundo de lo puro?

—Imposible —dijo—. Pues son hombres justos a *e* quienes ordenaremos cosas justas. Pero no hay duda de que cada uno de ellos irá al gobierno como a algo inevitable al revés que quienes ahora gobiernan en las distintas ciudades.

—Así es, compañero —dije yo—. Si encuentras modo de proporcionar a los que han de mandar una vida mejor 521 que la del gobernante, es posible que llegues a tener una *a* ciudad bien gobernada, pues ésta será la única en que manden los verdaderos ricos, que no lo son en oro. sino en lo que hay que poseer en abundancia para ser feliz: una vida buena y juiciosa. Pero donde son mendigos y hambrientos de bienes personales los que van a la política creyendo que es de ahí de donde hay que sacar las riquezas, allí no ocurrirá así. Porque, cuando el mando se convierte en objeto de luchas, esa misma guerra doméstica e intestina los pierde tanto a ellos como al resto de la ciudad.

—Nada más cierto —dijo.

—Pero ¿conoces —dije— otra vida que desprecie *b* los cargos políticos excepto la del verdadero filósofo?

—No, ¡por Zeus! —dijo.

—Ahora bien, no conviene que se dirijan al poder en calidad de amantes de él, pues, si lo hacen, lucharán con ellos otros pretendientes rivales.

—¿Cómo no?

—Entonces, ¿a qué otros obligarás a dedicarse a la guarda de la ciudad sino a quienes, además de ser los más entendidos acerca de aquello por medio de lo cual se rige mejor el Estado, posean otros honores y lleven una vida mejor que la del político?

—A ningún otro —dijo.

c VI. —¿Quieres, pues, que a continuación examinemos de qué manera se formarán tales personas y cómo se les podrá sacar a la luz, del mismo modo que, según se cuenta, ascendieron algunos[23] desde el Hades hasta los dioses?

—¿Cómo no he de querer? —dijo.

—Pero esto no es, según parece, un simple lance de tejuelo[24], sino un volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero; una ascensión hacia el ser de la cual diremos que es la auténtica filosofía.

—Efectivamente.

—¿No hay, pues, que investigar cuál de las enseñan-
d zas tiene un tal poder?

—¿Cómo no?

—Pues bien, ¿cuál podrá ser, oh, Glaucón, la enseñanza que atraiga el alma desde lo que nace hacia lo que existe? Mas al decir esto se me ocurre lo siguiente. ¿No afirmamos[25] que era forzoso que éstos fuesen en su juventud atletas de guerra?

—Tal dijimos, en efecto.

—Por consiguiente es necesario que la enseñanza que buscamos tenga, además de aquello, esto otro.

---

[23] Los griegos citaban varios ejemplos de ascensión a los cielos: Heracles, Polideuces Asclepio, Briareo, Sémele, Dioniso, etc.

[24] Se trata del juego llamado *ostrakínda:* los jugadores se dividían en dos equipos y sobre la raya divisoria de los dos campos se arrojaba un tejuelo pintado de blanco por un lado y de negro por el otro. Al lanzarlo se gritaba «noche o día». Según el lado del tejuelo que quedase arriba, uno u otro de los bandos corría en persecución del adversario. Cf. *Phaedr.* 241 *b*. Platón quiere decir que no se trata sencillamente de echar a cara o cruz una moneda, sino de algo mucho más serio.

[25] 403 *e*, 416 *d*, 543 *b*.

—¿Qué?

—El no ser inútil para los guerreros.

—Desde luego —dijo—; así debe ser si es posible.

—Ahora bien, antes[26] les educamos por medio de la gimnástica y la música. e

—Así es —dijo.

—En cuanto a la gimnástica, ésta se afana[27] en torno a lo que nace y muere, pues es el crecimiento y decadencia del cuerpo lo que ella preside.

—Tal parece.

—Entonces no será esta la enseñanza que buscamos.

—No, no lo es. 522

—¿Acaso lo será la música tal como en un principio la describimos? a

—Pero aquélla —dijo— no era, si lo recuerdas[28], más que una contrapartida de la gimnástica: educaba a los guardianes por las costumbres; les procuraba, por medio de la armonía, cierta proporción armónica, pero no conocimiento, y por medio del ritmo, la eurritmia; y en lo relativo a las narraciones, ya fueran fabulosas o verídicas, presentaba algunos otros rasgos —siguió diciendo— semejantes a éstos. Pero no había en ella ninguna enseñanza que condujera a nada tal como lo que tú investigas ahora. b

—Me lo recuerdas con gran precisión —dije—. En efecto, no ofrecía nada semejante. Pues entonces, ¿cuál podrá ser, oh, bendito Glaucón, esa enseñanza? Porque como nos ha parecido, según creo[29], que las artes eran todas ellas innobles...

—¿Cómo no? ¿Pues qué otra enseñanza nos queda ya, aparte de la música y de la gimnástica y de las artes?

—Si no podemos dar con ninguna —dije yo— que no esté incluida entre éstas, tomemos, pues, una de las que se aplican a todas ellas.

---

[26] 376 y sigs.

[27] El verbo tiene un valor algo despectivo.

[28] 410 *c*-412 *a*.

[29] 495 *d*.

—¿Cuál?

c —Por ejemplo, aquello tan general de que usan todas las artes y razonamientos [30] y ciencias; lo que es forzoso que todos aprendan en primer lugar.

—¿Qué es ello? —dijo.

—Eso tan vulgar —dije— de conocer el uno y el dos y el tres. En una palabra, yo le llamo número y cálculo. ¿O no ocurre con esto que toda arte y conocimiento se ven obligados a participar de ello?

—Muy cierto —dijo.

—¿No lo hace también —dije— la ciencia militar?

—Le es absolutamente forzoso —dijo.

d —En efecto —dije—, es un general enteramente ridículo el Agamenón que Palamedes [31] nos presenta una y otra vez en las tragedias. ¿No has observado que Palamedes dice haber sido él quien, por haber inventado los números, asignó los puestos al ejército que acampaba ante Ilión y contó las naves y todo lo demás, y parece como si antes de él nada hubiese sido contado y como si Agamenón no pudiese decir, por no saber tampoco contar, ni siquiera cuántos pies tenía [32] Pues entonces, ¿qué clase de general piensas que fue?

—Extraño ciertamente —dijo— si eso fuera verdad.

e VII. —¿No consideraremos, pues —dije—, como otro conocimiento indispensable para un hombre de guerra el hallarse en condiciones de calcular y contar?

—Más que ningún otro —dijo— para quien quiera entender algo, por poco que sea, de organización o, mejor dicho, para quien quiera ser un hombre.

---

30 El término *diánoia* no significa aquí lo mismo que en 511 *d* (cf. nota *ad loc.*), sino simplemente «modo de pensar o razonar».

31 Los tres grandes trágicos (Esquilo, frs. 181-182 *a* R.; Sófocles, frs. 478-481 R.; Eurípides, frs. 578-590 N.) escribieron obras llamadas *Palamedes*, cuyo protagonista era, según todos ellos, el inventor de la aritmética. Se trata de un héroe que figuraba en la expedición dirigida por Agamenón contra Troya.

32 En *Leg.* 819 *d* dice Platón que la ignorancia de la aritmética no es ya propia de hombres, sino más bien de criaturas porcinas.

—Pues bien —dije—, ¿observas lo mismo que yo con 523
respecto a este conocimiento? *a*

—¿Qué es ello?

—Podría bien ser uno de los que buscamos y que conducen naturalmente a la comprensión; pero nadie se sirve debidamente de él a pesar de que es absolutamente apto para atraer hacia la esencia.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Intentaré enseñarte —dije— lo que a mí al menos me parece. Ve contemplando junto conmigo las cosas que yo voy a ir clasificando entre mí como aptas o no aptas para conducir adonde decimos y afirma o niega a fin de que veamos con mayor evidencia si esto es como yo lo imagino.

—Enséñame —dijo.

—Pues bien —dije—, te enseño, si quieres contemplarlas, que, entre los objetos de la sensación, los hay *b*
que no invitan a la inteligencia a examinarlos, por ser ya suficientemente juzgados por los sentidos; y otros, en cambio, que la invitan insistentemente a examinarlos, porque los sentidos no dan nada aceptable.

—Es evidente —dijo— que te refieres a las cosas que se ven de lejos y a las pinturas con sombras [33].

—No has entendido bien —contesté— lo que digo.

—¿Pues a qué te refieres? —dijo.

—Los que no la invitan —dije— son cuantos no desembocan al mismo tiempo en dos sensaciones contradictorias. Y los que desembocan los coloco entre los que *c*
la invitan, puesto que, tanto si son impresionados de cerca como de lejos, los sentidos no indican que el objeto sea más bien esto que lo contrario. Pero comprenderás más claramente lo que digo del siguiente modo. He

---

[33] Glaucón comete aquí el primero de una serie de errores con que demuestra no hallarse capacitado para seguir una discusión cada vez más complicada. Es natural que ahora piense en esta clase de objetos, pues la escuela platónica solía tomarlos por modelos: cf. 356 *c*, 602 *c*, *Prot.* 356 *c*, *Theaet.* 191 *b*.

aquí lo que podríamos llamar tres dedos: el más pequeño, el segundo y el medio [34].

—Desde luego —dijo.

—Fíjate en que hablo de ellos como de algo visto de cerca. Ahora bien, obsérvame lo siguiente con respecto a ellos.

—¿Qué?

—Cada uno se nos muestra igualmente como un dedo
d y en esto nada importa que se le vea en medio o en un extremo, blanco o negro, grueso o delgado, o bien de cualquier otro modo semejante. Porque en todo ello no se ve obligada el alma de los más [35] a preguntar a la inteligencia qué cosa sea un dedo, ya que en ningún caso le ha indicado la vista que el dedo sea al mismo tiempo lo contrario de un dedo.

—No, en efecto —dijo.

—De modo que es natural —dije— que una cosa así
e no llame ni despierte al entendimiento.

—Es natural.

—¿Y qué? Por lo que toca a su grandeza o pequeñez, ¿las distingue acaso suficientemente la vista y no le importa a ésta nada el que uno de ellos esté en medio o en un extremo? ¿Y le ocurre lo mismo al tacto con el grosor y la delgadez o la blandura y la dureza? Y los demás sentidos, ¿no proceden acaso de manera deficiente al revelar estas cosas? ¿O bien es del siguiente modo
524 como actúa cada uno de ellos, viéndose ante todo obli-
a gado a encargarse también de lo blando el sentido que ha sido encargado de lo duro y comunicando éste al alma que percibe cómo la misma cosa es a la vez dura y blanda?

—De ese modo —dijo.

---

[34] Esto es: el meñique, el anular y el mayor. Cf., sobre todo este pasaje, *Phaed.* 101 *a*, *Theaet.* 154 *c*.

[35] Dice «de los más» porque hay personas excepcionalmente dotadas que pueden encontrar estímulos intelectuales incluso en percepciones de este género. El anular es grande comparado con el meñique y pequeño comparado con el mayor.

—Pues bien —dije—, ¿no es forzoso que, en tales casos, el alma se pregunte por su parte con perplejidad qué entiende esta sensación por duro, ya que de lo mismo dice también que es blando, y qué entiende la de lo ligero y pesado por ligero y pesado, puesto que llama ligero a lo pesado y pesado a lo ligero?

—Efectivamente —dijo—, he ahí unas comunicaciones extrañas para el alma y que reclaman consideración. *b*

—Es, pues, natural —dije yo— que en caso semejante comience el alma por llamar al cálculo y la inteligencia e intente investigar con ellos si son una o dos las cosas anunciadas en cada caso.

—¿Cómo no?

—Mas, si resutan ser dos, ¿no aparecerá cada una de ellas como una y distinta de la otra?

—Sí.

—Ahora bien, si cada una de ellas es una y ambas juntas son dos, las concebirá a las dos como separadas, pues si no estuvieran separadas no las concebiría como dos, sino como una. *c*

—Bien.

—Así, pues, la vista también veía, según decimos, lo grande y lo pequeño, pero no separado, sino confundido. ¿No es eso?

—Sí.

—Y para aclarar esta confusión, la mente se ha visto obligada a ver lo grande y lo pequeño no confundido, sino separado, al contrario que aquélla.

—Cierto.

—Pues bien, ¿no es de aquí de donde comienza a venirnos el preguntar qué es lo grande y qué lo pequeño?

—En un todo.

—Y de la misma manera llamamos a lo uno inteligible y a lo otro visible.

—Muy exacto —dijo. *d*

VIII. —Pues bien, eso es lo que yo quería decir cuando afirmaba hace un momento que hay cosas pro-

vocadoras de la inteligencia y otras no provocadoras y cuando a las que penetran en los sentidos en compañía de las opuestas a ellas las definía como provocadoras y a las que no como no despertadoras de la inteligencia.

—Ya me doy cuenta —dijo— y así opino también.

—¿Y qué? El número y la unidad, ¿de cuáles te parece que son?

—No tengo idea —dijo.

—Pues juzga —dije— por lo expuesto. Si la unidad es contemplada —o percibida por cualquier otro sen-
e tido— de manera suficiente y en sí misma, no será de las cosas que atraen hacia la esencia, como decíamos del dedo; pero, si hay siempre algo contrario que sea visto al mismo tiempo que ella, de modo que no parezca más la unidad que lo opuesto a ésta, entonces hará falta ya quien decida y el alma se verá en tal caso forzada a dudar y a investigar, poniendo en acción dentro de ella el pensamiento, y a preguntar qué cosa es la unidad en
525 sí, y con ello la aprehensión de la unidad será de las
a que conducen y hacen volverse hacia la contemplación del ser.

—Pero esto —dijo— ocurre en no pequeño grado con la visión de ella, pues vemos la misma cosa como una y como infinita multitud.

—Pues si tal ocurre a la unidad —dije yo—, ¿no les ocurrirá también lo mismo a todos los demás números?

—¿Cómo no?

—Ahora bien, toda la logística[36] y aritmética tienen por objeto el número.

—En efecto.

b —Y así resultan aptas para conducir a la verdad.

—Sí, extraordinariamente aptas.

---

[36] Empleamos la palabra «logística», en correspondencia con la griega *logistiké*, para designar el arte del cálculo frente a la ciencia de los números o aritmética; no se le atribuya, pues, el sentido exclusivamente militar que tiene en nuestro diccionario.

—Entonces parece que son de las enseñanzas que buscamos. En efecto, el conocimiento de estas cosas le es indispensable al guerrero a causa de la táctica y al filósofo por la necesidad de tocar la esencia emergiendo del mar de la generación [37], sin lo cual no llegará jamás a ser un calculador [38].

—Así es —dijo.

—Ahora bien, se da el caso de que nuestro guardián es guerrero y filósofo.

—¿Cómo no?

—Entonces, ¡oh, Glaucón!, convendría implantar por ley esta enseñanza e intentar persuadir a quienes vayan a participar en las más altas funciones de la ciudad para *c* que se acerquen a la logística y se apliquen a ella no de una manera superficial, sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia y no ejercitándola con miras a las ventas o compras, como los comerciantes y mercachifles, sino a la guerra y a la mayor facilidad con que el alma misma pueda volverse de la generación a la verdad y la esencia.

—Muy bien dicho —contestó.

—Y he aquí —dije yo— que, al haberse hablado ahora de la ciencia relativa a los números, observo tam- *d* bién cuán sutil es ésta y cuán beneficiosa en muchos aspectos para nosotros con relación a lo que perseguimos; eso siempre que uno la practique con miras al conocimiento, no al trapicheo.

—¿Por qué? —dijo.

—Por lo que ahora decíamos: porque eleva el alma muy arriba y la obliga a discurrir sobre los números en sí no tolerando en ningún caso que nadie discuta con ella aduciendo números dotados de cuerpos visibles o

---

[37] Nuestra versión, más libre que de costumbre, intenta reproducir el matiz de «emerger», aplicado generalmente a quien sale de un mar o río.

[38] Juego de palabras con los dos sentidos de *logistikós*: «propio del cálculo» o «apto para el cálculo» y «racional». Cf. *logismós* en 524 *b* y 525 *c*.

palpables. Ya sabes, creo yo, que quienes entienden de estas cosas se ríen del que en una discusión intenta dividir la unidad en sí y no lo admiten; antes bien, si tú la divides, ellos la multiplican, porque temen que vaya a aparecer la unidad no como unidad, sino como reunión de varias partes.

—Gran verdad —asintió— la que dices.

—¿Qué crees, pues, oh, Glaucón? Si alguien les preguntara: «¡Oh, hombres singulares! ¿Qué números son esos sobre que discurrís, en los que las unidades son tales como vosotros las suponéis, es decir, son iguales todas ellas entre sí, no difieren en lo más mínimo las unas de las otras y no contienen en sí ninguna parte?» ¿Qué crees que responderían?

—Yo creo que dirían que hablan de cosas en las cuales no cabe más que pensar sin que sea posible manejarlas de ningún otro modo.

—¿Ves, pues, oh, mi querido amigo —dije yo—, cómo este conocimiento parece sernos realmente necesario, puesto que resulta que obliga al alma a usar de la inteligencia para alcanzar la verdad en sí?

—Efectivamente —dijo—, sí que lo hace.

—¿Y qué? ¿Has observado que a aquellos a los que la naturaleza ha hecho calculadores les ha dotado también de prontitud para comprender todas o casi todas las ciencias [39], y que, cuando los espíritus tardos son educados y ejercitados en esta disciplina, sacan de ella, si no otro provecho, al menos el hacerse todos más vivaces de lo que antes eran?

—Así es —dijo.

—Y verdaderamente creo yo que no te sería fácil encontrar muchas enseñanzas que cuesten más trabajo que ésta a quien la aprende y se ejercita en ella.

—No, en efecto.

—Razones todas por las cuales no hay que dejarla; antes bien, los mejor dotados deben ser educados en ella.

—De acuerdo —dijo.

[39] Cf. *Leg.* 747 *b* y 819 *c*.

IX. —Pues bien —dije—, dejemos ya sentada esta primera cosa. Pero hay una segunda que sigue a ella de la que debemos considerar si tal vez nos interesa [40].

—¿Qué es ello? ¿Te refieres acaso —dijo— a la geometría? [41]

—A eso mismo —dije yo.

—Pues en cuanto de ella se relaciona con las cosas *d* de la guerra —dijo—, es evidente que sí que nos interesa. Porque en lo que toca a los campamentos y tomas de posiciones y concentraciones y despliegues de tropas y a todas las demás maniobras que, tanto en las batallas mismas como en las marchas, ejecutan los ejércitos, una misma persona procederá de manera diferente si es geómetra que si no lo es [42].

—Sin embargo —dije—, para tales cosas sería suficiente una pequeña parte de la geometría y del cálculo. Pero es precisamente la mayor y más avanzada parte de ella la que debemos examinar para ver si tiende a aque- *e* llo que decíamos, a hacer que se contemple más fácilmente la idea del bien. Y tienden a ese fin, decimos, todas las cosas que obligan al alma a volverse hacia

---

40 El orden de las ciencias parece ser el siguiente: *arithmetiké*, que se ocupa de lo que debió de llamarse *próte áuxe* «primer desarrollo» (de un punto que forma una línea o de una unidad que forma un número). Luego viene la *deutéra áuxe* (528 *b*), el desarrollo de la línea que forma un plano (geometría plana). Después la *tríte áuxe* o *he tôn kybon áuxe*, es decir, el desarrollo de un plano que forma un sólido en reposo (estereometría). Y a continuación las dos ciencias del sólido en movimiento, que son astronomía y música.

41 Existen muchos testimonios de la importancia atribuida por Platón a la geometría: el famoso «nadie entre en mi habitación sin saber geometría» (Elías *in Cat.* 118, 18); la anécdota relatada por Diógenes Laercio, IV 10 («Y a Jenócrates, que, sin saber música, geometría ni astronomía, quería estudiar con él, le dijo: 'Vete, porque no tienes los asideros de la filosofía'»); la máxima «la divinidad siempre geometriza» (Plut. *Quaest. conv.* 718 *c*), etc.

42 Cf. Sócrates en Jenof. *Mem.* IV 7, 2. Probablemente el propio nombre de la geometría se deriva de esta utilidad de carácter práctico. Glaucón, influido por las palabras de Sócrates en 525 *b-c*, se atiene exclusivamente al lado práctico de dicha ciencia dando razones que sólo de mala gana y parcialmente admite su interlocutor.

aquel lugar en que está lo más dichoso de cuanto es [43], lo que a todo trance tiene ella que ver.

—Dices bien —asintió.

—De modo que si obliga a contemplar la esencia, conviene; y si la generación, no conviene.

—Tal decimos, en efecto.

527 —Pues bien —dije yo—, he aquí una cosa que cuan-
a tos sepan algo, por poco que sea, de geometría no nos irán a discutir: que con esta ciencia ocurre todo lo contrario de lo que dicen de ella cuantos la practican.

—¿Cómo? —dije.

—En efecto, su lenguaje es sumamente ridículo y forzado, pues hablan como si estuvieran obrando y como si todas sus explicaciones las hicieran con miras a la práctica, y emplean toda clase de términos tan pomposos como «cuadrar», «aplicar» y «adicionar» [44]; sin em-
b bargo, toda esta disciplina es, según yo creo, de las que se cultivan con miras al conocimiento.

—Desde luego —dijo.

—¿Y no hay que convenir también en lo siguiente?

—¿En qué?

—En que es cultivada con miras al conocimiento de lo que siempre existe, pero no de lo que en algún momento nace o muere.

—Nada cuesta convenir en ello —dijo—; en efecto, la geometría es conocimiento de lo que siempre existe.

—Entonces, ¡oh, mi noble amigo!, atraerá el alma hacia la verdad y formará mentes filosóficas que dirijan hacia arriba aquello que ahora dirigimos indebidamente hacia abajo.

—Sí, y en gran manera —dijo.

c —Pues bien —repliqué—, en gran manera también

[43] Obsérvese la importante contradicción entre este y otros pasajes y 509 *b*. Allí dijo que el bien no era esencia; aquí llama al bien «lo más dichoso de cuanto es»; en 518 *c*, «la parte más brillante del ser»; y en 532 *c*, «el mejor de los seres». Esto se explicaría interpretando el primer pasaje como lo hemos hecho en nuestra nota.

[44] *Tetragonizein* es construir un cuadrado igual a un área dada; *parateínein*, aplicar (p. ej., un paralelogramo a una determinada línea).

hay que ordenar a los de tu Calípolis [45] que no se aparten en absoluto de la geometría. Porque tampoco son exiguas sus ventajas accesorias.

—¿Cuáles? —dijo.

—No sólo —dije— las que tú mismo citaste con respecto a la guerra, sino que también sabemos que, por lo que toca a comprender más fácilmente en cualquier otro estudio, existe una diferencia total y absoluta entre quien se ha acercado a la geometría y quien no.

—Sí, ¡por Zeus!, una diferencia absoluta —dijo.

—¿Establecemos, pues, ésta como segunda enseñanza para los jóvenes?

—Establezcámosla —dijo.

X. —¿Y qué? ¿Establecemos como tercera la astro- *d*
nomía? ¿O no estás de acuerdo?

—Sí por cierto —dijo—. Pues el hallarse en condiciones de reconocer bien los tiempos del mes o del año no sólo es útil para la labranza y el pilotaje, sino también no menos para el arte estratégico [46].

—Me haces gracia —dije—, porque pareces temer al vulgo, no crean que prescribes enseñanzas inútiles. Sin embargo, no es en modo alguno despreciable, aunque resulte difícil de creer, el hecho de que por estas enseñanzas es purificado y reavivado, cuando está corrompido y cegado por causa de las demás ocupaciones, el órgano del alma de cada uno que, por ser el único con que es contemplada la verdad, resulta más digno de ser conser- *e*
vado que diez mil ojos. Ahora bien, los que profesan esta misma opinión juzgarán que es imponderable la justeza con que hablas; pero quienes no hayan reparado en ninguna de estas cosas pensarán, como es natural, que no vale nada lo que dices, porque no ven que estos estudios

[45] Calípolis era el nombre de varias ciudades de Grecia: nombre bien bello, por cierto, para una construcción ideal en que tanto cariño había puesto su autor.

[46] Sigue Glaucón encomiando el lado práctico de las materias que han de ser estudiadas por los gobernantes y esta vez provoca ya francamente las ironías de Sócrates.

produzcan ningún otro beneficio digno de mención. Con-
528 sidera, pues, desde ahora mismo con quiénes estás ha-
a blando; o si tal vez no hablas ni con unos ni con otros, sino que eres tú mismo a quien principalmente diriges tus argumentos, sin llevar a mal, no obstante, que haya algún otro que pueda acaso obtener algún beneficio de ellos.

—Eso es lo que prefiero —dijo—: hablar, preguntar y responder sobre todo para provecho mío.

—Entonces —dije yo— vuelve hacia atrás, pues nos hemos equivocado cuando, hace un momento, tomamos lo que sigue a la geometría[47].

—¿Pues cómo lo tomamos? —dijo.

—Después de las superficies —dije yo— tomamos el sólido que está ya en movimiento sin haberlo considera-
b do antes en sí mismo. Pero lo correcto es tomar, inmediatamente después del segundo desarrollo, el tercero. Y esto versa, según creo, sobre el desarrollo de los cubos y sobre lo que participa de profundidad[48].

—Así es —dijo—. Mas esa es una cuestión, ¡oh, Sócrates!, que me parece no estar todavía resuelta[49].

—Y ello, por dos razones —dije yo—: porque, al no haber ninguna ciudad que los estime debidamente, estos

---

[47] El error de Sócrates es deliberado y probablemente obedece tan sólo a un intento de dar mayor variación a esta parte del diálogo, que va resultando un tanto árida.

[48] Estas palabras eran necesarias, pues hay muchos sólidos que no son cubos. El nombre de *stereometría* no aparece hasta Aristóteles (*Anal. post.* 78 *b* 38).

[49] Glaucón debe de referirse principalmente al famoso problema delio o de la duplicación del cubo, de la que se habla incluso en un fragmento trágico (fr. *adesp.* 166 N.): Los delios, habiendo recibido un oráculo en el cual se les mandaba duplicar un altar cúbico, estaban perplejos, en vista de lo cual acudieron a Platón, que resolvió el problema y por cierto de manera esencialmente práctica. Sin embargo es posible que la anécdota sea falsa, o que sea de fecha posterior a la en que se escribió este libro, o que Platón, aun dando por resuelto prácticamente el problema, no estuviese satisfecho con la solución teórica del mismo. Es evidentemente erróneo lo que afirma Diógenes Laercio, VIII 83: que Arquitas fue el primero que descubrió la duplicación del cubo según afirma Platón en *La república*.

conocimientos, ya de por sí difíciles, son objeto de una investigación poco intensa; y porque los investigadores necesitan de un director, sin el cual no serán capaces de descubrir nada, y este director, en primer lugar, es difícil que exista, y en segundo, aun suponiendo que existiera, en las condiciones actuales [50] no le obedecerían, movidos de su presunción, los que están dotados para investigar sobre estas cosas. Pero, si fuese la ciudad entera c
quien, honrando debidamente estas cuestiones, ayudase en su tarea al director, aquéllos obedecerían y, al ser investigadas de manera constante y enérgica, las cuestiones serían elucidadas en cuanto a su naturaleza, puesto que aun ahora, cuando son menospreciadas y entorpecidas por el vulgo e incluso por los que las investigan sin darse cuenta de cuál es el aspecto en que son útiles, a pesar de todos estos obstáculos, medran, gracias a su en- d
canto, y no sería nada sorprendente que salieran a la luz.

—En efecto —dijo—, su encanto es extraordinario. Pero repíteme con más claridad lo que decías hace un momento. Ponías ante todo, si mal no recuerdo, el estudio de las superficies, es decir, la geometría.

—Sí —dije yo.

—Y después —dijo—, al principio pusiste detrás de ella la astronomía; pero luego te volviste atrás.

—Es que —dije— el querer exponerlo todo con demasiada rapidez me hace ir más despacio [51]. Pues a continuación viene el estudio del desarrollo en profundidad;

[50] La expresión se refiere a lo que sigue; pero se ha pensado que, al mismo tiempo, estas palabras están colocadas de modo intencionadamente ambiguo, para que el lector pudiera interpretar: «aun suponiendo que existiera como en efecto existe...». ¿Se refiere Platón a sí mismo? ¿O bien a Eudoxo de Cnido, verdadero fundador de la estereometría científica? También es posible que Platón quiera sugerir que, aunque en la fecha dramática de *La república* no se contaba con un tal director, entonces, cuando él dio a conocer su obra, sí que lo había en Atenas.

[51] En muchos idiomas hay expresiones proverbiales con las que se da a entender que el actuar con precipitación suele ser contraproducente: *speûde bradéos, festina lente, Eile mit Weile; more haste, less speed; hâtez-vous lentement* (Boileau); *chi va piano va sano e va lontano* (Goldoni); en nuestra lengua recordamos la frase del señor al criado («vísteme despacio que tengo prisa») y el refrán «no por mucho madrugar...».

pero como no ha originado sino investigaciones ridículas, lo pasé por alto y, después de la geometría, hablé
e de la astronomía, es decir, del movimiento en profundidad [52].

—Bien dices —asintió.

—Pues bien —dije—, pongamos la astronomía como cuarta enseñanza dando por supuesto que la ciudad contará con la disciplina que ahora hemos omitido tan pronto como quiera ocuparse de ella.

—Es natural —dijo él—. Pero como hace poco me reprendías, ¡oh, Sócrates!, por alabar la astronomía en forma demasiado cargante, ahora lo voy a hacer desde
529 el punto de vista en que tú la tratas. En efecto, me pa-
a rece evidente para todos que ella obliga al alma a mirar hacia arriba y la lleva de las cosas de aquí a las de allá [53].

—Quizá —contesté— sea evidente para todos, pero no para mí. Porque yo no creo lo mismo.

—¿Pues qué crees? —dijo.

—Que, tal como la tratan hoy los que quieren elevarnos hasta su filosofía, lo que hace es obligar a mirar muy hacia abajo.

—¿Cómo dices? —preguntó.

—Que no es de mezquina de lo que peca, según yo

---

52 Nótese la curiosa nomenclatura: «el desarrollo en profundidad», es decir, aquellos cuerpos en reposo que, dotados de una tercera dimensión, proceden del desarrollo de un plano; y «el movimiento en profundidad», es decir, el movimiento de los sólidos tridimensionales.

53 Esta vez Glaucón quiere enmendar sus anteriores errores; pero se equivoca nuevamente, pues, intentando ensalzar la astronomía desde un punto de vista ideal, confunde lo espiritual con lo material y parece creer en la excelsitud de todo lo que está arriba materialmente hablando. Sócrates responde alabando irónicamente la alteza de miras de su interlocutor, que tal importancia atribuye a cosas que no tienen otro mérito sino el de obligar a levantar la cabeza a quien las contemple. Al mismo tiempo Platón contesta a las groseras chanzas de que Aristófanes hizo objeto a Sócrates en *Las nubes* presentándole (172 y 218 sigs.) colgado de una *kremáthra* con la boca abierta y mirando hacia arriba para ver los astros. Nada tiene que ver el modelo de esta burda caricatura con Sócrates, pues el personaje aristofaneo estudia lo *aisthetón* y, por tanto, no es un verdadero astrónomo.

creo —dije—, la idea que te formas sobre lo que es *b*
la disciplina referente a lo de arriba. Supongamos que
una persona observara algo al contemplar, mirando ha-
cia arriba, la decoración de un techo; tú pareces creer
que este hombre contempla con la inteligencia y no con
los ojos. Quizá seas tú el que juzgues rectamente y es-
túpidamente yo; pero, por mi parte, no puedo creer que
exista otra ciencia que haga al alma mirar hacia arriba
sino aquella que versa sobre lo existente e invisible;
pero, cuando es una de las cosas sensibles la que intenta
conocer una persona, yo afirmo que, tanto si mira hacia
arriba con la boca abierta como hacia abajo con ella
cerrada, jamás la conocerá, porque ninguna de esas cosas
es objeto de conocimiento, y su alma no mirará hacia lo
alto, sino hacia abajo ni aun en el caso de que intente *c*
aprenderlas nadando boca arriba por la tierra o por el
mar.

XI. —Lo tengo bien merecido —dijo—; con razón me reprendes. Pero ¿de qué manera, distinta de la usual, decías que era menester aprender la astronomía para que su conocimiento fuera útil con respecto a lo que decimos?

—Del modo siguiente —dije yo—: de estas tracerías con que está bordado el cielo hay que pensar que son, es verdad, lo más bello y perfecto que en su género exis- *d*
te; pero también que, por estar labradas en materia visible, desmerecen en mucho de sus contrapartidas verdaderas, es decir, de los movimientos con que, en relación la una con la otra y según el verdadero número y todas las verdaderas figuras, se mueven, moviendo a su vez lo que hay en ellas, la rapidez en sí y la lentitud en sí; movimientos que son perceptibles para la razón y el pensamiento, pero no para la vista. ¿O es que crees otra cosa? [54]

[54] Platón contrapone la astronomía vulgar con aquella que debe desentenderse de todo aquello que pueda ser percibido por los sentidos para estudiar los números y los movimientos considerados estrictamente en sí mismos. El cielo visible no es más que una hermosa esfera armilar

—En modo alguno —dijo.

—Pues bien —dije—, debemos servirnos de ese cielo recamado como de un ejemplo que nos facilite la comprensión de aquellas cosas, del mismo modo que si nos hubiésemos encontrado con unos dibujos exquisitamente trazados y trabajados por mano de Dédalo o de algún otro artista o pintor. En efecto, me figuro yo que cualquiera que entendiese de geometría reconocería, al ver una tal obra, que no la había mejor en cuanto a ejecución; pero consideraría absurdo el ponerse a estudiarla en serio con idea de encontrar en ella la verdad acerca de lo igual o de lo doble o de cualquier otra proporción.

—¿Cómo no va a ser absurdo? —dijo.

—Pues bien, al que sea realmente astrónomo —dije yo—, ¿no crees que le ocurrirá lo mismo cuando mire a los movimientos de los astros? Considerará, en efecto, que el artífice del cielo ha reunido, en él y en lo que hay en él, la mayor belleza que es posible reunir en semejantes obras; pero, en cuanto a la proporción de la noche con respecto al día y de éstos con respecto al mes y del mes con respecto al año y de los demás astros relacionados entre sí y con aquéllos[55], ¿no crees que tendrá por un ser extraño a quien opine que estas cosas ocurren siempre del mismo modo y que, aun teniendo cuerpos y siendo visibles, no varían jamás en lo más mínimo, e intente por todos los medios buscar la verdad sobre ello?

—Tal es mi opinión —contestó— ahora que te lo oigo decir.

—Entonces —dije yo— practicaremos la astronomía del mismo modo que la geometría, valiéndonos de problemas, y dejaremos las cosas del cielo si es que quere-

---

dotada de movimiento de que podemos servirnos en nuestro estudio de la verdadera astronomía; pero sería tan absurdo estudiar seriamente sus fenómenos como buscar la verdad geométrica en unos dibujos, aunque sean éstos tan hermosos y artísticos como las obras del escultor legendario Dédalo.

[55] Es decir, con el sol y la luna, que aquí están representados por el día, la noche, el mes y el año.

mos tornar de inútil en útil, por medio de un verdadero trato con la astronomía, aquello que de inteligente hay por naturaleza en el alma.

—Verdaderamente —dijo— impones una tarea muchas veces mayor que la que ahora realizan los astrónomos.

—Y creo también —dije yo— que si para algo servimos en calidad de legisladores, nuestras prescripciones serán similares en otros aspectos. XII. Pero ¿puedes recordarme alguna otra de las enseñanzas adecuadas?

—No puedo —dijo—, al menos así, de momento.

—Pues no es una sola —contesté—, sino muchas las formas que, en mi opinión, presenta el movimiento. To- d
das ellas las podría tal vez nombrar el que sea sabio; pero las que nos saltan a la vista incluso a nosotros son dos.

—¿Cuáles?

—Además de la citada —dije yo—, la que responde a ella.

—¿Cuál es ésa?

—Parece —dije— que, así como los ojos han sido constituidos para la astronomía, del mismo modo los oídos lo han sido con miras al movimiento armónico y estas ciencias son como hermanas entre sí, según dicen los pitagóricos, con los cuales, ¡oh, Glaucón!, estamos de acuerdo también nosotros. ¿O de qué otro modo opinamos? [56]

—Así —dijo.

—Pues bien —dije yo—, como la labor es mucha, les e
preguntaremos a ellos qué opinan sobre esas cosas y quizá sobre otras; pero sin dejar nosotros de mantener constantemente nuestro principio [57].

---

[56] La astronomía, *phorà bútheus* (528 e), es para la vista lo mismo que la *enarmonías phorá* para el oído. Según los pitagóricos, a quienes sigue Platón, el aire se mueve con más o menos velocidad produciendo así una mayor o menor altura tonal.

[57] El autor reconoce no ser ningún especialista en música (cf. 400 a), pero opina a este respecto igual que acerca de la astronomía; así como los astrónomos investigan movimientos visibles, del mismo modo los

—¿Cuál?

—Que aquellos a los que hemos de educar no vayan a emprender un estudio de estas cosas que resulte imperfecto o que no llegue infaliblemente al lugar a que es preciso que todo llegue, como decíamos hace poco de
531 la astronomía. ¿O no sabes que también hacen otro tan-
a to con la armonía? En efecto, se dedican a medir uno con otro los acordes y sonidos escuchados y así se toman, como los astrónomos, un trabajo inútil.

—Sí, por los dioses —dijo—, y también ridículo, pues hablan de no sé qué espesuras [58] y aguzan los oídos como para cazar los ruidos del vecino; y, mientras los unos dicen que todavía oyen entremedias un sonido y que éste es el más pequeño intervalo que pueda darse, con arreglo al cual hay que medir, los otros sostienen, en cambio, que del mismo modo han sonado ya antes las
b cuerdas, y tanto unos como otros prefieren los oídos a la inteligencia [59].

—Pero tú te refieres —dije yo— a esas buenas gentes que dan guerra a las cuerdas y las torturan, retorciéndolas con las clavijas; en fin, dejaré esta imagen, que se alargaría demasiado si hablase de cómo golpean a las cuerdas con el plectro y las acusan y ellas niegan y desafían a su verdugo [60] y diré que no hablaba de ésos, sino

---

pitagóricos persiguen los movimientos audibles desatendiendo, en cambio, los verdaderos números y movimientos ideales. Como Heráclito (fr. 22 B 54 D.-K.), Platón prefiere la armonía escondida a la que se manifiesta en sonidos.

58 Es el único ejemplo de *pyknoma* usado en este sentido; pero Aristóxeno (*Harm.* XXIV 10) define *pyknón* como una combinación de dos intervalos que juntos son menos que el intervalo que queda en la cuarta cuando el *pyknón* es sustraído de la misma.

59 En Grecia había dos escuelas rivales en punto a teoría musical: la escuela pitagórica identificaba cada intervalo con una relación y la propiamente musical medía todos los intervalos como múltiplos o fracciones del tono. Sócrates se refería en su crítica a la primera escuela; pero Glaucón interpreta erróneamente sus palabras como alusión a esta segunda secta empírica, que resulta más despreciable todavía para el maestro.

60 La imagen se refiere al tratamiento que se infligía a los esclavos para hacerles confesar la verdad.

de aquellos a los que hace poco decíamos que íbamos a consultar acerca de la armonía. Pues éstos hacen lo mismo que los que se ocupan de astronomía. En efecto, *c* buscan números en los acordes percibidos por el oído; pero no se remontan a los problemas ni investigan qué números son concordes y cuáles no y por qué lo son los unos y no los otros.

—Es propia de un genio —dijo— la tarea de que hablas.

—Pero es un estudio útil —dije yo— para la investigación de lo bello y lo bueno, aunque inútil para quien lo practique con otras miras.

—Es natural —dijo.

XIII. —Y yo creo —dije—, con respecto al estudio de todas estas cosas que hemos enumerado, que, si se *d* llega por medio de él a descubrir la comunidad y afinidad existentes entre una y otras y a colegir el aspecto en que son mutuamente afines, nos aportará alguno de los fines que perseguimos y nuestra labor no será inútil; pero en caso contrario lo será.

—Eso auguro yo también —dijo—. Pero es un enorme trabajo el que tú dices, ¡oh, Sócrates!

—¿Te refieres al preludio —dije yo— o a qué otra cosa? ¿O es que no sabemos que todas estas cosas no son más que el preludio de la melodía que hay que aprender? Pues no creo que te parezca que los entendidos en *e* estas cosas son dialécticos [61].

—No, ¡por Zeus! —dijo—, excepto un pequeñísimo número de aquellos con los que me he encontrado.

—Pero entonces —dije—, quienes no son capaces de dar o pedir cuenta de nada, ¿crees que sabrán jamás algo de lo que decimos que es necesario saber?

—Tampoco eso lo creo —dijo.

—Entonces, ¡oh, Glaucón! —dije—, ¿no tenemos ya 532
aquí la melodía misma que el arte dialéctico ejecuta? *a*
La cual, aun siendo inteligible, es imitada por la facultad

[61] Cf. *Theaet.* 146 *b*, donde Teodoro reconoce no ser dialéctico.

de la vista, de la que decíamos [62] que intentaba ya mirar a los propios animales y luego a los propios astros y por fin, al mismo sol. E igualmente, cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo
b auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de la inteligible del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible.

—Exactamente —dijo.

—¿Y qué? ¿No es este viaje lo que llamas dialéctica?

—¿Cómo no?

—Y el liberarse de las cadenas —dije yo— y volverse de las sombras hacia las imágenes y el fuego y ascender desde la caverna hasta el lugar iluminado por el sol y no poder allí mirar todavía a los animales ni a las
c plantas ni a la luz solar, sino únicamente a los reflejos divinos [63] que se ven en las aguas y a las sombras de seres reales, aunque no ya a las sombras de imágenes proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es semejante a ellas; he aquí los efectos que produce todo ese estudio de las ciencias que hemos enumerado, el cual eleva a la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres del mismo modo que antes elevaba a la parte más perspicaz del cuerpo hacia la con-
d templación de lo más luminoso que existe en la región material y visible.

—Por mi parte —dijo— así lo admito. Sin embargo me parece algo sumamente difícil de admitir, aunque es también difícil por otra parte el rechazarlo. De todos modos, como no son cosas que haya de ser oídas solamente en este momento, sino que habrá de volver a ellas otras muchas veces [64], supongamos que esto es tal como ahora se ha dicho y vayamos a la melodía en sí y

[62] 516 *a* y sigs.

[63] A algunos filólogos les ha parecido sospechoso *theia;* pero los reflejos son manifestaciones de la divina potencia del sol.

[64] Parece que Platón promete aquí nuevos diálogos que, en todo caso, no llegaron a escribirse.

estudiémosla del mismo modo que lo hemos hecho con el proemio. Dinos, pues, cuál es la naturaleza de la fa- *e*
cultad dialéctica y en cuántas especies se divide y cuáles son sus caminos, porque éstos parece que van por fin a ser los que conduzcan a aquel lugar una vez llegados al cual podamos descansar de nuestro viaje ya terminado. 533

—Pero no serás ya capaz de seguirme[65], querido *a*
Glaucón —dije—, aunque no por falta de buena voluntad por mi parte; y entonces contemplarías, no ya la imagen de lo que decimos, sino la verdad en sí o al menos lo que yo entiendo por tal. Será así o no lo será, que sobre eso no vale la pena de discutir; pero lo que sí se puede mantener es que hay algo semejante que es necesario ver. ¿No es eso?

—¿Cómo no?

—¿No es verdad que la facultad dialéctica es la única que puede mostrarlo a quien sea conocedor de lo que ha poco enumerábamos[66] y no es posible llegar a ello por ningún otro medio?

—También esto merece ser mantenido —dijo.

—He aquí una cosa al menos —dije yo— que nadie *b*
podrá afirmar contra lo que decimos, y es que exista otro método que intente, en todo caso y con respecto a cada cosa en sí, aprehender de manera sistemática lo que es cada una de ellas. Pues casi todas las demás artes versan o sobre las opiniones y deseos de los hombres o sobre los nacimientos y fabricaciones, o bien están dedicadas por entero al cuidado de las cosas nacidas y fabricadas. Y las restantes, de las que decíamos que aprehendían algo de lo que existe, es decir, la geometría y las que le *c*
siguen, ya vemos que no hacen más que soñar con lo que

---

[65] Ya en 506 *e* dio a entender Sócrates que su auditorio no estaba en condiciones de entender una descripción del bien; el propio Glaucón ha seguido esta última parte del diálogo con gran dificultad y cometiendo abundantes errores, de modo que no debe extrañar la franqueza, no exenta de alguna rudeza, con que se expresa Sócrates. Lo que sigue es una mera recapitulación de lo ya dicho acerca de la dialéctica en el libro VI.

[66] Las ciencias del ciclo propedéutico.

existe, pero que serán incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, valiéndose de hipótesis, dejen éstas intactas por no poder dar cuenta de ellas. En efecto, cuando el principio es lo que uno sabe y la conclusión y parte intermedia están entretejidas con lo que uno no conoce, ¿qué posibilidad existe de que una semejante concatenación llegue jamás a ser conocimiento? [67]

—Ninguna —dijo.

XIV. —Entonces —dije yo— el método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina
d hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal [68], lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a las artes hace poco enumeradas, que, aunque por rutina las hemos llamado muchas veces conocimientos, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que el conocimiento. En algún momento anterior empleamos la palabra «pensamiento»; pero no me parece a mí que deban discutir por los nombres quienes tienen ante sí una investi-
e gación sobre cosas tan importantes como ahora nosotros [69].

[67] «La dialéctica examina y anula *(anairei)* una hipótesis tras otra hasta que por fin llega a la idea del bien. Supongamos, por ejemplo, que la *hosiótes* es objeto de una discusión. Varias hipótesis son propuestas, comprobadas y desechadas. Sobre las ruinas de la primera hipótesis construimos otra nueva y mejor, que debe a su vez ser rigurosamente comprobada, examinada y quizá también desechada antes de que pueda servir de peldaño para llegar a otra más alta, más verdadera y mejor; cf. 534 *b-c*. Ahora bien, este proceso de comprobación, revisión y anulación no estará completo, idealmente hablando, hasta que examinemos las relaciones de nuestras hipótesis referentes a la *hosiótes* con todas las cosas *noetá*, y en tal examen aplicamos el mismo «método hipotético» a través de toda la esfera noética comprobando y corrigiendo todas nuestras hipótesis una con otra. En el estadio final, que, desde luego, es sólo un ideal, todas nuestras hipótesis llegan a ser contrapartidas exactas de las ideas y hemos llegado al principio *(archê)* o bien. Por ello los resultados de la dialéctica son *bébaia:* cf. 511 *b*» (Adam).

[68] La imagen está tomada de la teología órfica.

[69] Cf. 511 *d-e* con nota *ad loc.*

—No, en efecto —dijo.

—Pero ¿bastará con que el alma emplee solamente aquel nombre que en algún modo haga ver con claridad la condición de la cosa?

—Bastará.

—Bastará, pues —dije yo—, con llamar, lo mismo que antes, a la primera parte, conocimiento; a la segunda, pensamiento; a la tercera, creencia, e imaginación a la 534
cuarta. Y a estas dos últimas juntas, opinión; y a aque- *a*
llas dos primeras juntas, inteligencia. La opinión se refiere a la generación, y la inteligencia, a la esencia; y lo que es la esencia con relación a la generación, lo es la inteligencia con relación a la opinión, y lo que la inteligencia con respecto a la opinión, el conocimiento con respecto a la creencia y el pensamiento con respecto a la imaginación [70]. En cuanto a la correspondencia de aquello a que estas cosas se refieren y a la división en dos partes de cada una de las dos regiones, la sujeta a opinión y la inteligible, dejémoslo, ¡oh, Glaucón!, para que no nos envuelvan en una discusión muchas veces más larga que la anterior.

—Por mi parte —dijo— estoy también de acuerdo con *b*
estas otras cosas en el grado en que puedo seguirte.

—¿Y llamas dialéctico al que adquiere noción de la esencia de cada cosa? Y el que no la tenga, ¿no dirás que tiene tanto menos conocimiento de algo cuanto más incapaz sea de darse cuenta de ello a sí mismo o darla a los demás?

—¿Cómo no voy a decirlo? —replicó.

—Pues con el bien sucede lo mismo. Si hay alguien que no pueda definir con el razonamiento la idea del bien separándola de todas las demás ni abrirse paso, como *c*
en una batalla, a través de todas las críticas, esforzán-

[70] En la nota a 509 *d* se ha visto que CE : EB :: AD : DC, de donde CE + EB : EB :: AD + DC : DC, de donde CB : EB :: AC : DC, de donde CB : AC :: EB : DC. Por otra parte, de CE : EB :: AD : DC se deduce que EB : CE :: DC : AD, de donde EB + CE : CE :: DC + AD : AD, de donde CB : CE :: AC : AD, de donde CB : AC :: CE : AD.

dose por fundar sus pruebas no en la apariencia, sino en la esencia, ni llegar al término de todos estos obstáculos con su argumentación invicta, ¿no dirás, de quien es de ese modo, que no conoce el bien en sí ni ninguna otra cosa buena, sino que, aun en el caso de que tal vez alcance alguna imagen del bien, la alcanzará por medio de la opinión, pero no del conocimiento; y que en su paso por esta vida no hace más que soñar, sumido en un sopor
d de que no despertará en este mundo, pues antes ha de marchar al Hades para dormir allí un sueño absoluto?

—Sí, ¡por Zeus! —exclamó—; todo eso lo diré, y con todas mis fuerzas.

—Entonces, si algún día hubieras de educar en realidad a esos tus hijos imaginarios a quienes ahora educas e intruyes, no les permitirás, creo yo, que sean gobernantes de la ciudad ni dueños de lo más grande que haya en ella mientras estén privados de razón como líneas irracionales [71].

—No, en efecto —dijo.

—¿Les prescribirás, pues, que se apliquen particularmente a aquella enseñanza que les haga capaces de preguntar y responder con la máxima competencia posible?
e —Se lo prescribiré —dijo—, pero de acuerdo contigo.

—¿Y no crees —dije yo— que tenemos la dialéctica en lo más alto, como una especie de remate de las demás enseñanzas, y que no hay ninguna otra disciplina que
535 pueda ser justamente colocada por encima de ella, y que
a ha terminado ya lo referente a las enseñanzas?

—Sí que lo creo —dijo.

XV. —Pues bien —dije yo—, ahora te falta designar a quiénes hemos de dar estas enseñanzas y de qué manera.

---

[71] Hay un juego de palabras: *álogos* en sentido matemático se aplica a cantidades inconmensurables entre sí, como el lado del cuadrado y la diagonal del mismo; y hablando de un individuo significa «que está privado de juicio», «que no puede dar cuenta de las cosas» (534 *b*). En cuanto a *grammás* no se explica su empleo a no ser por el hecho de que la línea es algo así como el esquema del hombre.

—Evidente —dijo.

—¿Te acuerdas de la primera elección de gobernantes y de cuáles eran los que elegimos? [72]

—¿Cómo no? —dijo.

—Entonces —dije— considera que son aquéllas las naturalezas que deben ser elegidas también en otros aspectos. En efecto, hay que preferir a los más firmes y a los más valientes, y, en cuanto sea posible, a los más hermosos. Además hay que buscarlos tales que no sólo sean *b* generosos y viriles [73] en sus caracteres, sino que tengan también las prendas naturales adecuadas a esta educación.

—¿Y cuáles dispones que sean?

—Es necesario, ¡oh, bendito amigo! —dije—, que haya en ellos vivacidad para los estudios y que no les sea difícil aprender. Porque las almas flaquean mucho más en los estudios arduos que en los ejercicios gimnásticos, pues les afecta más una fatiga que les es propia y que no comparten con el cuerpo.

—Cierto —dijo.

—Y hay que buscar personas memoriosas, infatiga- *c* bles [74] y amantes de toda clase de trabajos. Y si no, ¿cómo crees que iba nadie a consentir en realizar, además de los trabajos corporales, un semejante aprendizaje y ejercicio?

—Nadie lo haría —dijo— a no ser que gozase de todo género de buenas dotes.

—En efecto, el error que ahora se comete —dije yo— y el descrédito le han sobrevenido a la filosofía, como antes decíamos [75], porque los que se le acercan no son dignos de ella, pues no se le deberían acercar los bastardos, sino los bien nacidos.

---

[72] 412 *b* y sigs.

[73] Lo que aquí traducimos como «viril» es una palabra del léxico familiar que en *Theaet.* 149 *a* aplica Sócrates a su madre Fenáreta.

[74] Otro vocablo popular y raro en griego: *árratos* (cf. *Crat.* 407 *d*). La enumeración de las virtudes del filósofo no es exactamente igual a la de 485 *a* y sigs.

[75] 495 *c*-496 *a*.

—¿Cómo? —dijo.

d —En primer lugar —dije yo—, quien se vaya a acercar a ella no debe ser cojo en cuanto a su amor al trabajo, es decir, amante del trabajo en la mitad de las cosas y no amante en la otra mitad [76]. Esto sucede cuando uno ama la gimnasia y la caza y gusta de realizar toda clase de trabajos corporales sin ser, en cambio, amigo de aprender ni de escuchar ni de investigar, sino odiador de todos los trabajos de esta especie [77]. Y es cojo también aquel cuyo amor del trabajo se comporta de modo enteramente opuesto.

—Gran verdad es la que dices —contestó.

—Pues bien —dije yo—, ¿no consideraremos igual-

e mente como un alma lisiada con respecto a la verdad a aquella que, odiando la mentira voluntaria y sorportándola con dificultad en sí misma e indignándose sobremanera cuando otros mienten, sin embargo acepta tranquilamente la involuntaria y no se disgusta si alguna vez es sorprendida en delito de ignorancia, antes bien, se revuelca a gusto en ella como una bestia porcina?

536 —Desde luego —dijo.

a —También con respecto a la templanza —dije yo— y al valor y a la magnanimidad y a todas las partes de la virtud hay que vigilar no menos para distinguir el bastardo del bien nacido. Porque cuando un particular o una ciudad no saben discernir este punto y se ven en el caso de utilizar a alguien con miras a cualquiera de las virtudes citadas, en calidad de amigo el primero o de gobernante la segunda, son cojos y bastardos aquellos de que inconscientemente se sirven.

—Efectivamente —dijo—, tal sucede.

—Así, pues, hemos de tener —dije yo— gran cuidado

b con todo eso. Porque, si son hombres bien dispuestos en

---

[76] Cf. Montaigne I 24: *les âmes boiteuses, les bastardes et vulgaires, sont indignes de la philosophie.*

[77] Se ha creído, demasiado suspicazmente, que aquí alude Platón a Jenofonte, del que todos sabían que era amante de la caza. Como es sabido, el filósofo nunca le cita directamente, y Jenofonte a Platón sólo una vez (*Mem.* III 6, 1).

cuerpo y alma los que eduquemos aplicándoles a tan importantes enseñanzas y ejercicios, la justicia misma no podrá echarnos nada en cara y salvaremos la ciudad y el sistema político; pero, si los aplicados a ello son de otra índole, nos ocurrirá todo lo contrario y cubriremos a la filosofía de un ridículo todavía mayor.

—Sería verdademamente vergonzoso —dijo.

—Por completo —dije—. Pero me parece que también a mí me está ocurriendo ahora algo risible.

—¿Qué? —dijo.

—Me olvidé —dije— de que estábamos jugando y hablé con alguna mayor vehemencia. Pero es que, mientras hablaba, miré a la filosofía, y creo que fue al verla tan indignamente afrentada cuando me indigné y, encolerizado contra los culpables, puse demasiada seriedad en lo que dije. *c*

—No, ¡por Zeus! —exclamó—, no es esa la opinión de quien te escucha.

—Pero sí la de quien habla —dije—. Mas no olvidemos esto: que, si bien en la primera elección escogíamos a ancianos, en esta segunda no será posible hacerlo. Pues no creamos a Solón [78] cuando dice que uno es capaz de *d* aprender muchas cosas mientras envejece; antes podrá un viejo correr que aprender y propios son de jóvenes todos los trabajos grandes y múltiples.

—Por fuerza —dijo.

XVI. —De modo que lo concerniente a los números y a la geometría y a toda la instrucción preliminar que debe preceder a la dialéctica hay que ponérselo por delante cuando sean niños, pero no dando a la enseñanza una forma que les obligue a aprender por la fuerza.

—¿Por qué?

—Porque no hay ninguna disciplina —dije yo— que *e* deba aprender el hombre libre por medio de la esclavitud. En efecto, si los trabajos corporales no deterioran

[78] Solón, fr. 18 W, «envejezco sin cesar de aprender muchas cosas». Platón cita el mismo texto en *Lach.* 188 *b* y 189 *a*.

más el cuerpo por el hecho de haber sido realizados obligadamente, el alma no conserva ningún conocimiento que haya penetrado en ella por la fuerza.

—Cierto —dijo.

—No emplees, pues, la fuerza, mi buen amigo
537 —dije—, para instruir a los niños; que se eduquen ju-
a gando [79] y así podrás también conocer mejor para qué está dotado cada uno de ellos.

—Es natural lo que dices —respondió.

—Pues bien ¿te acuerdas —pregunté— de que dijimos [80] que los niños habían de ser también llevados a la guerra en calidad de espectadores montados a caballo y que era menester acercarlos a ella, siempre que no hubiese peligro, y hacer que, como los cachorros, probasen la sangre?

—Me acuerdo —dijo.

—Pues bien —dije—, al que demuestre siempre una mayor agilidad en todos estos trabajos, estudios y peligros, a ése hay que incluirlo en un grupo selecto.

b —¿A qué edad? —dijo.

—Cuando haya terminado —dije— ese período de gimnasia obligatoria que, ya sean dos o tres los años que dure, les impide dedicarse a ninguna otra cosa; pues el cansancio y el sueño son enemigos del estudio. Además una de las pruebas, y no la menos importante, será esta de cómo demuestre ser cada cual en los ejercicios gimnásticos [81].

—¿Cómo no? —dijo.

—Y después de este período —dije yo— los elegidos de entre los veintenarios obtendrán mayores honras que
c los demás y los conocimientos adquiridos separadamente por éstos durante su educación infantil habrá que dárselos reunidos en una visión general de las relaciones que existen entre unas y otras disciplinas y entre cada de ellas y la naturaleza del ser.

---

[79] Juego de palabras entre *paîdas* y *paízontas*.

[80] 467 *c-e*.

[81] Los jóvenes atenienses estaban sometidos a servicio militar obligatorio entre los dieciocho y los veinte años.

—Ciertamente —dijo—; es el único conocimiento que se mantiene firme en aquellos en que penetra.

—Además —dije yo— es el que mejor prueba si una naturaleza es dialéctica o no. Porque el que tiene visión de conjunto es dialéctico; pero el que no, ése no lo es.

—Lo mismo pienso —dijo.

—Será, pues, necesario —dije yo— que consideres esto y que a quienes, además de aventajar a los otros en d
ello, se muestren también firmes en el aprendizaje y firmes en la guerra y en las demás actividades, a éstos los separes nuevamente de entre los ya elegidos, tan pronto como hayan rebasado los treinta años, para hacerles objeto de honores aún más grandes e investigar, probándoles por medio del poder dialéctico, quién es capaz de encaminarse hacia el ser mismo en compañía de la verdad y sin ayuda de la vista ni de los demás sentidos. Pero he aquí una labor que requiere grandes precauciones, ¡oh, amigo mío!

—¿Por qué? —preguntó.

—¿No observas —dije yo— cuán grande se hace el e
mal que ahora afecta a la dialéctica?

—¿Cuál? —dijo.

—Creo —dije— que se ve contaminada por la iniquidad.

—En efecto —dijo.

—¿Consideras, pues, sorprendente lo que les ocurre —dije— y no les disculpas? [82]

—¿Por qué razón? —dijo.

—Esto es —dije— como si un hijo putativo se hu- 538
biese criado entre grandes riquezas, en una familia nu- a
merosa e importante y rodeado de multitud de aduladores y, al llegar a hombre, se diese cuenta de que no era hijo de aquellos que decían ser sus padres, pero no pudiese hallar a quienes realmente le habían engendrado. ¿Puedes adivinar en qué disposición se hallaría con respecto a los aduladores y a sus supuestos padres en aquel

[82] Se entiende «a los aprendices de dialéctica».

tiempo en que no supiera lo de la impostura y en aquel otro en que, por el contrario, la conociera ya? ¿O prefieres escuchar lo que yo imagino?

—Lo prefiero —dijo.

XVII. —Pues bien, supongo —dijo— que honraría *b* más al padre y a la madre y a los demás supuestos parientes que a los aduladores, y toleraría menos que estuviesen privados de nada, y les haría o diría menos cosas con que pudiera faltarles, y en lo esencial desobedecería menos a aquéllos que a los aduladores durante el tiempo en que no conociese la verdad.

—Es natural —dijo.

—Ahora bien, una vez se hubiese enterado de lo que ocurría, me imagino que sus lazos de respeto y atención se relajarían para con aquéllos y se estrecharían para con los aduladores; que obedecería a éstos de manera más *c* señalada que antes y acomodaría su vida futura a la conducta de ellos, con los cuales conviviría abiertamente; y, a no estar dotado de un natural muy bueno, no se preocuparía en absoluto de aquel su padre ni de los demás parientes supositicios.

—Sí; sucedería todo lo que dices —respondió—. Pero ¿en qué se relaciona esta imagen con los que se aplican a la dialéctica?

—En lo siguiente. Tenemos desde niños, según creo, unos principios sobre lo justo y lo honroso dentro de los cuales nos hemos educado obedeciéndoles y respetándoles a fuer de padres.

—Así es.

d —Pero hay también, en contraposición con éstos, otros principios prometedores de placer que adulan a nuestra alma e intentan atraerla hacia sí sin convencer, no obstante, a quienes tengan la más mínima mesura; pues éstos honran y obedecen a aquellos otros principios paternos.

—Así es.

—¿Y qué? —dije yo—. Si al hombre así dispuesto

viene una interrogación [83] y le pregunta qué es lo honroso, y al responder él lo que ha oído decir al legislador le refuta la argumentación y, confutándole mi veces y de mil maneras, le lleva a pensar que aquello no es más honroso que deshonroso y que ocurre lo mismo con lo justo y lo bueno y todas las cosas por las que sentía la mayor estimación, ¿qué crees que, después de esto, hará él con ellas en lo tocante a honrarles y obedecerlas? e

—Es forzoso —dijo— que no las honre ya ni les obedezca del mismo modo.

—Pues bien —dije yo—, cuando ya no crea, como antes, que son preciosas ni afines a su alma, pero tampoco haya encontrado todavía la verdad, ¿existe alguna 539
otra vida a que naturalmente haya de volverse sino a
aquella que le adula?

—No existe —dijo.

—Entonces se advertirá, creo yo, que de obediente para con las leyes se ha vuelto rebelde a ellas.

—Por fuerza.

—¿No es, pues, natural —dije— lo que les sucede a quienes de tal modo se dan a la dialéctica y no son como antes decía yo, muy dignos de que se les disculpe?

—Y de que se les compadezca —dijo.

—Pues bien, para que no merezcan esa compasión tus treintañales, ¿no hay que proceder con la máxima precaución en su contacto con la dialéctica?

—Efectivamente —dijo.

—¿Y no es una gran precaución la de que no gusten de la dialéctica mientras sean todavía jóvenes? Porque b
creo que no habrás dejado de observar que, cuando los adolescentes han gustado por primera vez de los argumentos, se sirven de ellos como de un juego, los emplean siempre para contradecir y, a imitación de quienes les confunden, ellos a su vez refutan a otros y gozan

[83] La interrogación, y más adelante la argumentación, están personificados; cf. 461 *e* con nota *ad loc.*

como cachorros dando tirones y mordiscos verbales a todo el que se acerque a ellos [84].

—Sí, gozan extraordinariamente —dijo.

—Y una vez que han refutado a muchos y sufrido
c también muchas refutaciones, caen rápidamente en la incredulidad con respecto a todo aquello en que antes creían y como consecuencia de esto desacreditan ante los demás no sólo a sí mismos, sino también a todo lo tocante a la filosofía.

—Muy cierto —dijo.

—En cambio —dije yo—, el adulto no querrá acompañarles en semejante manía e imitará más bien a quien quiera discutir para investigar la verdad que a quien por divertirse haga un juego de la contradicción; y así
d no sólo se comportará él con mayor mesura, sino que convertirá la profesión de deshonrosa en respetable.

—Exactamente —dijo.

—¿Y no es por precaución por lo que ha sido dicho todo cuanto precedió a esto, lo de que sean disciplinados y firmes en sus naturalezas aquellos a quienes se vaya a hacer partícipes de la dialéctica de modo que no pueda aplicarse a ella, como ahora, el primer recién llegado que carezca de aptitud?

—Es cierto —dijo.

XVIII. —¿Será, pues, suficiente que cada uno se dedique al estudio de la dialéctica de manera asidua e intensa, sin hacer ninguna otra cosa, sino practicando con el mismo ahínco que en los ejercicios corporales durante un número de años doble que antes?

e —¿Son seis —dijo— o cuatro los que dices?

—No te preocupes —dije—: pon cinco. Porque después de esto les tendrás que hacer bajar de nuevo a la caverna aquella y habrán de ser obligados a ocupar los cargos atañederos a la guerra y todos cuantos sean propios de jóvenes para que tampoco en cuanto a experien-

[84] Cf. *Phil.* 15 *d-e* sobre los peligros que ofrece la dialéctica practicada por personas demasiado jóvenes.

cia queden por bajo de los demás. Y habrán de ser también probados en estos cargos para ver si se van a mantener firmes cuando se intente arrastrarles en todas direcciones o si se moverán algo. 540 a

—¿Y cuánto tiempo fijas para esto? —dijo.

—Quince años —contesté—. Y una vez hayan llegado a cincuentenarios [85], a los que hayan sobrevivido y descollado siempre y por todos conceptos en la práctica y en el estudio hay que conducirlos ya hasta el fin y obligarles a que, elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos; y, cuando hayan visto el bien en sí, se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, b tanto a la ciudad y a los particulares como a sí mismos; pues, aunque dediquen la mayor parte del tiempo a la filosofía, tendrán que cargar, cuando les llegue su vez, con el peso de los asuntos políticos y gobernar uno tras otro por el bien de la ciudad y teniendo esta tarea no tanto por honrosa como por ineludible. Y así, después de haber formado cada generación a otros hombres como ellos a quienes dejen como sucesores suyos en la guarda de la ciudad, se irán a morar en las islas de los bienaventurados y la ciudad les dedicará monumentos y sacrifi- c cios públicos honrándoles como a demones si lo aprueba así la pitonisa [86], y si no, como seres beatos y divinos.

—¡Qué hermosos son, oh, Sócrates —exclamó—, los gobernantes que, como un escultor, has modelado! [87]

—Y las gobernantas, Glaucón —dije yo—. Pues no creas que en cuanto he dicho me refería más a los hombres que a aquellas de entre las mujeres que resulten estar suficientemente dotadas.

---

[85] En Calcis, ciudad de Eubea, los magistrados habían de tener cincuenta años por lo menos (Heraclides Lembo, fr. 63 Dilts). Una afirmación así sólo se comprende en el caso de que el escritor haya cumplido también cincuenta años; luego esta parte del diálogo no pudo ser escrita antes del 377.

[86] Cf. nota a 427 *c*.

[87] No es probable que debamos ver aquí ninguna alusión a la anterior profesión de Sócrates.

—Nada más justo —dijo—, si, como dejamos sentado[88], todo ha de ser igual y común entre ellas y los hombres.

d —¿Y qué? —dije—. ¿Reconocéis que no son vanas quimeras lo que hemos dicho sobre la ciudad y su gobierno, sino cosas que, aunque difíciles, son en cierto modo realizables, pero no de ninguna otra manera que como se ha expuesto, es decir, cuando haya en la ciudad uno y varios[89] gobernantes que, siendo verdaderos filósofos, desprecien las honras de ahora, por considerarlas innobles e indignas del menor aprecio, y tengan, por el contrario, en la mayor estima lo recto, con las honras *e* que de ello dimanan, y, por ser la cosa más grande y necesaria, lo justo, a lo cual servirán y lo cual fomentarán cuando se pongan a organizar su ciudad?

—¿Cómo? —dijo.

—Enviarán al campo —dije— a todos cuantos mayores de diez años haya en la ciudad y se harán cargo de 541 los hijos de éstos, sustrayéndolos a las costumbres actua*a* les y practicadas también por los padres de ellos, para educarlos de acuerdo con sus propias costumbres y leyes, que serán las que antes hemos descrito. ¿No es este el procedimiento más rápido y simple para establecer el sistema que exponíamos de modo que, siendo feliz el Estado, sea también causa de los más grandes beneficios para el pueblo en el cual se dé?

b —Sí, y con mucho —dijo—. Me parece, Sócrates, que has hablado muy bien de cómo se realizará, si es que alguna vez llega a realizarse.

—¿Y no hemos dicho ya —pregunté yo— demasiadas palabras acerca de esta comunidad y del hombre similar a ella? Pues también está claro, según yo creo, cómo diremos que debe ser ese hombre.

—Está claro —dijo—. Y con respecto a lo que preguntas, me parece que esto se ha terminado.

---

[88] 451 *c*.

[89] Platón no se decide entre la monarquía y la aristocracia como formas de gobierno de su ciudad ideal; cf. 445 *d*.

VIII

I. —Muy bien. Hemos convenido, ¡oh, Glaucón!, 543
en lo siguiente. En la ciudad que aspire al más excelente *a*
sistema de gobierno deben ser comunes las mujeres, comunes los hijos y la educación entera e igualmente comunes las ocupaciones de la paz y la guerra; y serán reyes [1] los que, tanto en la filosofía como en lo tocante a la milicia, resulten ser los mejores de entre ellos.

—Convenido —dijo.

—También reconocimos [2] esta otra cosa: que, una vez *b*
hayan sido designados los gobernantes, se llevarán a los guerreros para asentarles en viviendas como las antes descritas, que no tengan nada exclusivo para nadie, sino sean comunes para todos. Y además de estas viviendas, dejamos arreglada, si lo recuerdas, la cuestión de qué clase de bienes poseerán.

—Sí que me acuerdo —dijo— de que consideramos necesario que nadie poseyera nada de lo que poseen

[1] Esta es la primera ocasión en que Platón llama «reyes» a los gobernantes de su ciudad.

[2] 415 *d*.

ahora los otros [3], sino, en su calidad de atletas de guerra [4] y guardianes, recibirían anualmente de los de-
c más, como salario por su guarda, la alimentación necesaria para ello [5] estando, en cambio, obligados a cuidarse tanto de sí mismos como del resto de la ciudad [6].

—Dices bien —respondí—. Pero, ¡ea!, ya que hemos terminado con esto, acordémonos de dónde estábamos cuando nos desviamos hacia acá para que podamos seguir de nuevo por el mismo camino.

—No es difícil —dijo—. En efecto, empleabas [7], como si ya hubieses expuesto todo lo referente a la ciudad, poco más o menos los mismos términos que ahora [8], diciendo que considerabas como buenos a la ciudad tal
d como la que entonces habías descrito y al hombre semejante a ella, y eso que, según parece, podías hablar de otra ciudad y otro hombre todavía más hermosos. En todo caso, decías que, si ésta era buena, las demás ha-
544 bían de ser por fuerza deficientes. Y, en cuanto a las
a restantes formas de gobierno, afirmabas [9], según recuerdo, que existían cuatro especies de ellas y que valía la pena que las tomáramos en cuenta y contempláramos en sus defectos, así como a los hombres semejantes a cada una de ellas, para que, habiendo visto a todos éstos y convenido en cuál es el mejor y cuál el peor de ellos, investigáramos si el mejor es el más feliz y el peor el más desgraciado o si es otra cosa lo que ocurre [10]. Y

---

3 Es decir, los demás humanos.

4 Cf. 521 *d*.

5 Hemos respetado intencionadamente la anfibología del original: hay que entender algo así como «para ser guardianes y soldados».

6 Cf. 416 *e*.

7 449 *a*.

8 541 *b*.

9 445 *c*.

10 Terminada la descripción del filósofo y la ciudad filosófica, Platón va a examinar las constituciones imperfectas para ver si el mejor de los hombres es el más feliz o si ocurre lo contrario. No parece que el filósofo haya pretendido estudiar la evolución histórica de las formas de gobierno, sino el orden teórico en que, naciendo unas de otras, pueden terminar por producir el tipo de hombre y de régimen más injusto. De todos modos, un orden semejante de circunstancias puede muy bien

cuando te preguntaba yo [11] que cuáles son esos cuatro gobiernos de que hablabas, en esto te interrumpieron Polemarco y Adimanto y entonces tomaste tú la palabra en una digresión que te ha llevado hasta aquí. *b*

—Me lo has recordado —dije— con gran exactitud.

—Pues ahora permite, como si fueras un luchador, que te vuelva a coger en la misma presa y, cuando yo te pregunte lo mismo, intenta decir lo que antes ibas a contestar [12].

—Si puedo —dije.

—Pues bien —dijo—, por mi parte estoy deseando oír cuáles son los cuatro gobiernos de que hablabas.

—Nada cuesta decírtelo —respondí—, pues aquellos *c* de que hablo son los que tienen también su nombre: el tan ensalzado por el vulgo, ése de los cretenses y lacedemonio [13]; el segundo en orden y segundo también en cuanto a popularidad, la llamada oligarquía, régimen lleno de innumerables vicios; sigue a éste su contrario, la democracia, y luego la gloriosa [14] tiranía, que aventaja a todos los demás en calidad de cuarta y última enfermedad del Estado. ¿O conoces alguna otra forma de gobier- *d* no que deba ser situada en una especie claramente distinta de éstas? Porque las dinastías [15] y reinos venales y otros

haberse dado en la historia: sobre todo, la sucesión oligarquía-democracia-tiranía es algo tan conocido que no necesita de ejemplos.

[11] 449 *a*.

[12] Según los escolios, cuando los dos luchadores caían juntos al suelo, debían colocarse, una vez levantados, en la misma posición exactamente en que antes se hallaban.

[13] La constitución espartana gozaba de gran reputación entre los helenos (cf. *Hipp. mai.* 283 *e*, 285 *b*; *Leg.* 692 *c*; Jenof. *Const. Lac. passim*; *Mem.* III 5, 15 y sigs.; IV 4, 15 y sigs.; Isócr. XIII 108 y sigs., 200 y sigs., 216 y sig.), y más que nunca en aquella época, en que Esparta había triunfado brillantemente en la guerra del Peloponeso. En «ése» se ha creído ver una alusión a supuestas simpatías de Glaucón hacia el régimen lacedemonio (cf. 548 *d*).

[14] El pasaje es irónico. Sobre la tiranía como mal del Estado, cf. Isócr. X 34.

[15] La «dinastía» es una monarquía hereditaria «en que no manda la ley, sino los gobernantes», según Aristót. *Pol.* 1292 *b* 5-7. Cf. los ejemplos de Tesalia (Tucíd. IV 78, 3), Tebas (III 62, 3), etc. La monarquía venal se daba en Cartago (Aristót. *Pol.* 1273 *a* 21 y sigs.).

gobiernos semejantes no son, según creo, más que formas intermedias entre unas y otras como las que pueden hallarse en no menor cantidad entre los bárbaros que entre los griegos.

—Sí, son muchas y extrañas las que se mencionan —dijo.

II. —¿Y sabes —dije yo— que es forzoso que existan también tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno? ¿O crees que los gobiernos nacen acaso de alguna encina o de alguna piedra [16] y no de los
e caracteres que se dan en las ciudades, los cuales, al inclinarse, por así decirlo, en una dirección arrastran tras de sí a todo lo demás?

—No creo en modo alguno —dijo— que vengan de otra parte sino de ahí.

—Entonces, si en las ciudades son cinco, también serán cinco los modos en que estén dispuestas las almas individuales.

—¿Cómo no?

—Ya hemos descrito al hombre correspondiente a la aristocracia, del que decimos con razón [17] que es bueno y justo.

—Ya lo hemos descrito.

545 —Después de esto, ¿no tenemos acaso que pasar re-
a vista a los caracteres inferiores, ante todo al que, de acuerdo con el sistema establecido en Laconia, ansía victorias y honores, y luego al oligárquico y al democrático y por último al tiránico, para que, después de haber visto quién es el más injusto, podamos contraponerle al más justo completando así nuestra investigación acerca de la relación en que se hallan la justicia pura y la injusticia pura en cuanto a la felicidad o infelicidad de quien

[16] Homero, *Od.* XIX 163 (cf. *Apol.* 34 *d*); una expresión similar, en *Il.* XXII 126 (cf. Hes. *Theog.* 35).

[17] Con razón decimos que es bueno, porque es igual al régimen llamado «aristo-cracia». Esta expresión se aplica muchas veces a los juegos etimológicos de que tanto gustan los griegos; cf. uno' semejante algo más abajo.

las posee y seguir luego a la injusticia o a la justicia según *b*
que obedezcamos a Trasímaco o a las razones que ahora se nos manifiestan?

—Perfectamente —dijo—; tal debemos hacer.

—Y del mismo modo que comenzamos [18] por estudiar los caracteres en los gobiernos antes que en los particulares, porque así estaba más claro, ¿acaso no debemos también ahora comenzar igualmente por el estudio del gobierno basado en la ambición, al cual, como no conozco ningún otro nombre con que se le designe, habrá que llamarle timocracia o timarquía? ¿Estudiaremos, comparándolo con ella, al hombre que se le asemeje, pasaremos luego a la oligarquía y al hombre oligárquico, *c*
dirigiremos después nuestras miradas a la democracia para contemplar al hombre democrático y, una vez hayamos visitado y visto en cuarto lugar la ciudad tiranizada, en la que se presentará a su vez ante nuestros ojos el alma tiránica, intentaremos comportarnos como jueces competentes en la cuestión que nos hemos planteado?

—Sí —dijo—; así se harán de modo racional ese examen y juicio.

III. —¡Ea, pues! —dije yo—. Intentemos exponer cómo podrá nacer la timocracia de la aristocracia. ¿O no está claro el hecho de que ningún gobierno cambia sino *d*
cuando se produce una disensión en el seno mismo de aquella parte que ocupa los cargos, y, por muy pequeña que sea esta parte, es imposible que se produzca ningún movimiento mientras ella permanezca acorde? [19]

—Tal sucede, en efecto.

—¿Pues cómo —dije— podrá darse un movimiento [20] en nuestra ciudad, oh, Glaucón, y por dónde comenzarán a estar en desacuerdo los auxiliares con los gobernantes y los de cada una de estas clases con sus

---

[18] 368 *e*.

[19] En *Leg.* 683 *e* se dice que todo régimen muere por su propia culpa.

[20] El verso «moverse» es usado en sentido ominoso para designar una revolución o cambio político.

propios compañeros? ¿O quieres que, como Homero [21], roguemos a las Musas que nos digan «cómo surgió en un principio» la discordia y que nos las imaginemos empleando, cual si hablaran seriamente, el lenguaje elevado
e de la tragedia cuando lo que hacen es jugar y divertirse con nosotros como con niños? [22]

—¿Cómo?

546 —Del modo siguiente. «Es difícil que haya movimien-
a tos en una ciudad así constituida; pero, como todo lo que nace está sujeto a corrupción, tampoco ese sistema perdurará eternamente, sino que se destruirá. Y se destruirá de esta manera [23]: no sólo a las plantas que crecen

---

21 *Il.* XVI 112-113.

22 Otro juego de palabras, *paîdas-paizoúsas*, parecido al de 536 *e*-537 *a*; cf. nota *ad loc.*

23 Nos hallamos, sin duda alguna, ante el pasaje más difícil y oscuro de *La república*. Muchos editores lo omiten haciendo notar que no es posible dar ninguna traducción ni interpretación del mismo; nosotros vamos a intentar presentar una explicación, basada esencialmente en Adam, aunque no nos hacemos grandes ilusiones acerca de su certidumbre. Ante todo demos las equivalencias, en lenguaje matemático moderno, de las confusas y enigmáticas frases con que intencionadamente se expresa Platón: «... otro número, que es la suma de los productos de tres, cuatro y cinco por sus cuadrados. Y, multiplicados tres por cuatro y por cinco y elevado el producto a la cuarta potencia, se obtiene otro número que puede ser considerado de dos maneras: 1.°, como cuadrado de un múltiplo de cien; 2.°, como número igual a cien cubos de tres multiplicados: *a)* o por cien cuadrados del número entero más cercano al valor de la diagonal de un cuadrado cuyo lado es cinco (es decir, por cien cuadrados de siete, número entero el más cercano a la raíz cuadrada de cincuenta), disminuido cada cuadrado en una unidad; *b)* o por cien cuadrados del valor de la diagonal de un cuadrado cuyo lado es cinco (es decir, por cien cuadrados de la raíz cuadrada de cincuenta), disminuido cada cuadrado en dos unidades. Las fórmulas correspondientes son: 1.° Del primer número: $(3^2 \times 3) + (4^2 \times 4) + (5^2 \times 5) = 216$. 2.° Del segundo número: $(3 \times 4 \times 5)^4 = (36 \times 100)^2 = (7^2 - 1) \times 100 \times 3^3 \times 100 = [(\sqrt{50})^2 - 2] \times 100 \times 3^3 \times 100 = 12.960.000$. En cuanto al significado de estos dos números, parece ser el siguiente. En todas las especies animales y vegetales hay un período de gestación fijado por la naturaleza. Por lo que respecta a los habitantes de nuestra ciudad, es misión de los vigilantes el calcular estos períodos de modo que el fin de ellos, es decir, el nacimiento, coincida con una ocasión oportuna y favorable. Ahora bien, llegará un momento en que, con toda la inteligencia y celo que puedan desplegar los gobernantes, no podrán

en la tierra, sino también a todos los seres vivos que se mueven sobre ella les sobreviene la fertilidad o esterilidad de almas y cuerpos cada vez que las revoluciones periódicas cierran las circunferencias de los ciclos de cada

---

evitar que la raza degenere. ¿Por qué razón? Porque, así como para las criaturas divinas (es decir, para el universo) existe un determinado período de gestación y creación, que Platón no nos da, también para las humanas hay determinados períodos que pueden expresarse en dos números: 1.°, el 216, que es el número mínimo de días necesarios para que un feto resulte viable (se tratará, pues, de un sietemesino). Este número es igual a $3^3 + 4^3 + 5^3$, esto es, a la suma de los cubos de los catetos y la hipotenusa del triángulo pitagórico. Al mismo tiempo es también el cubo de seis, número que, además de representar el área del citado triángulo $\left(\frac{3 \times 4}{2}\right)$, es también el llamado número nupcial, por ser producto del primer masculino (par) por el primer femenino (impar). Por otra parte, $216 = 6 \times 36$, y 36 es la suma de los ocho primeros números (la llamada *tetraktys* pitagórica). Más todavía: el embrión progresa con arreglo a una progresión armónica (Censorino, *De die natali* 9); en el primer período, *quod ex semine conceptum est... umor est lacteus.* En el segundo se forma la sangre. En el tercero, la carne. Y en el cuarto, el cuerpo queda enteramente constituido. Estos cuatro períodos duran seis, ocho, nueve y doce días, respectivamente. Ahora bien, $\frac{6}{6}$ expresa la relación (unísono) que existe entre dos notas iguales; $\frac{8}{6} = \frac{4}{3}$, la cuarta *(dià tessáron)*; $\frac{9}{6} = \frac{3}{2}$, la quinta *(dià pénte)*; $\frac{12}{6} = 2$, la octava *(dià pasôn)*. Por consiguiente, 35, suma de los cuatro numeradores, que son los cuatro períodos, es una *harmonía* que, repetida seis veces, da 210, al cual se une el número nupcial para formar 216. O, si se prefiere: $35 + 1$ (la unidad es *he pánton archê)* da $36 \times 6 = 216$. Y, si a 216 se le añade 60, producto del número nupcial por 10, número perfecto (igual a la suma de sus divisores, excepto la unidad), obtenemos 276, el total de los días de un embarazo normal. 2.° Es el número $12.960.000 = (3 \times 4 \times 5)^4$; es decir, que también aquí interviene el fundamental triángulo pitagórico. Para entender este número hay que recurrir al mito del *Político* (268 *e*-274 *e*). En la vida del mundo hay siempre dos ciclos sucesivos: uno, en que el mundo marcha, con ayuda de Dios, en un determinado sentido; tal ocurría en el reino de Crono, y en aquel ciclo prevalecía la *homoiótes*. Pero a este ciclo le sucede otro en que el mundo comienza espontáneamente a marchar en sentido inverso; tal ocurre en

especie, circunferencias que son cortas para los seres de vida breve y al contrario para sus contrarios. Ahora bien, por lo que toca a vuestra raza, aquellos a quienes educasteis para ser gobernantes de la ciudad no podrán,
b por muy sabios que sean y por mucho que se valgan del razonamiento y los sentidos, acertar con los momentos

---

la actualidad, y en este ciclo predomina la *anomoiótes*. Cada ciclo (el Gran Año de *Tim.* 39 *d*) se prolonga durante «varias miríadas de revoluciones (solares)». Ahora bien, en este segundo número platónico hallamos que 12.960.000 es el producto de 360 (los días del año según *Leg.* 758 *b*) por 36.000, de lo cual deducimos que el año del mundo comprende 36.000 años solares, cifra que corresponde exactamente a la de los años de que, según Hiparco, consta una revolución entera de los puntos equinocciales, modificados cada año en virtud de la llamada precesión (en realidad, los equinoccios coinciden cada 25.920 años según Newton). Pero no es esto todo. Como la duración ideal de la vida humana es de cien años (615 *a-b*), el hombre vive durante 36.000 días, es decir, un día por cada año del mundo. Así vemos cómo los dos números platónicos (no terminaríamos nunca si empezáramos a profundizar en las ideas numerológicas de la secta, de que no faltan ejemplos en este libro: la propia clasificación de los treinta y seis diálogos, a uno de los cuales sustituían las trece cartas, en nueve tetralogías, debida al citado Trasilo, se basa en el resultado de la multiplicación del cuadrado de dos por el de tres) se relacionan estrechamente: el universo es un *magnus homo*, y el hombre, un *brevis mundus*. Por lo demás, el segundo número se presta a abundantes combinaciones: en primer lugar, es igual al cuadrado de 3.600, con lo cual resulta un número cuadrado, *hómoios* según la terminología pitagórica, y así simboliza el ciclo evolutivo de la *homoiótes*. Y no olvidemos que 3.600 es múltiplo de 360, total de los días del año; de 36, número lleno de virtudes, algunas de las cuales han sido expuestas más arriba, y de 10, número perfecto, junto con su cuadrado 100. Por otra parte, 12.960.000 «proporciona dos armonías», es número armónico, por ser igual a 360.000 armonías (360.000 × 35) más 360.000 veces la unidad, «principio de todo». Y también se puede descomponer de otra manera: en sus dos factores 4.800 × 2.700, formando así una armonía «equilátera en un sentido, pero oblonga», es decir, rectangular y sumamente adecuada para representar el ciclo regresivo de la *anomoiótes*. De estos dos factores, el primero es igual al producto de 10 por la suma de los días de una «gestación larga» (270) y los de una «gestación breve» (210); y el segundo equivale también a 270 × 10. Así, pues, al parecer quiere indicar Platón que su ciudad ideal pudo haberse fundado en los primeros tiempos del ciclo de la *anomoiótes;* al ir ésta aumentando, las uniones iban produciendo peores vástagos y los gobernantes tuvieron forzosamente que equivocarse y fracasar. Pues ¿qué otra cosa pudieron haber hecho? ¿Impedir todos los nacimientos y dejar que el mundo se extinguiera?

de fecundidad o esterilidad, sino que se les escapará la ocasión y engendrarán hijos cuando no deberían hacerlo. Pues para las criaturas divinas existe un período comprendido por un número perfecto; y para las humanas, otro número, que es el primero en que, habiendo recibido tres distancias y cuatro límites los incrementos dominantes y dominados de lo que iguala y desiguala y acrece y aminora, estos incrementos hacen aparecer todas las cosas como acordadas y racionales entre sí. De *c*
aquello, la base epítrita, acoplada con la péntada y tres veces acrecida, proporciona dos armonías: la una, igual en todas sus partes, siendo éstas varias veces mayores que cien; y la otra, equilátera en un sentido, pero oblonga, comprende cien números de la diagonal racional de la péntada, disminuido cada uno en una unidad, o de la irracional, disminuidos en dos, y cien cubos de la tríada. He aquí el número geométrico que de tal modo impera todo él sobre los mejores o peores nacimientos; y cuando por ignorancia de esto, emparejen extemporáneamente vuestros guardianes a las novias con los novios, *d*
sus hijos no se verán favorecidos ni por la naturaleza ni por la fortuna. De entre ellos los mejores serán designados por sus predecesores; pero, tan pronto como hayan ocupado a su vez los cargos de sus padres, comenzarán, como indignos que serán de ellos, por desatendernos ante todo a nosotras, a pesar de ser guardianes, y tener en menos estima de la debida a la música en primer lugar y luego a la gimnástica, como consecuencia de lo cual se apartarán de nosotras vuestros jóvenes. De resultas de ello serán designadas como gobernantes personas no muy aptas para ser guardianes ni para aquilatar *e*
las razas hesiodeas que se darán entre vosotros [24]: la de 547
oro, la de plata, la de bronce y la de hierro. Y, al mez- *a*
clarse la férrea con la argéntea y la broncínea con la áurea, se producirá una cierta diversidad y desigualdad inarmónica, cosas todas que, cuando se producen, engendran siempre guerra y enemistad en el lugar en que

[24] Cf. nota a 415 *a*.

se produzcan. He aquí la raza [25] de la que hay que decir que nace la discordia dondequiera que se presente.»

—Y reconoceremos —dijo— que tienen razón en su respuesta.

—Nada más natural —dije—, puesto que son Musas.

—¿Y qué dicen las Musas después de esto? —preguntó.

b —Una vez producida la disensión —dije yo—, cada uno de los dos bandos tiró en distinta dirección: lo férreo y broncíneo, hacia la crematística y posesión de tierras y casas, de oro y plata; en cambio, las otras dos razas, la áurea y la argéntea, que no eran pobres, sino ricas por naturaleza, intentaban llevar a las almas hacia la virtud y la antigua constitución. Hubo violencias y luchas entre unos y otros y por fin un convenio en que acordaron repartirse como cosa propia la tierra y las ca-
c sas y seguirse ocupando de la guerra y de la vigilancia de aquellos que, protegidos y mantenidos antes por ellos en calidad de amigos libres, iban desde entonces a ser, esclavizados, sus colonos y siervos.

—También yo creo —dijo— que es por ahí por donde empieza ese cambio.

—¿Y esa forma de gobierno —pregunté— no será un término medio entre la aristocracia y la oligarquía?

—En efecto.

IV. —Así se hará, pues, el cambio. Pero ¿cómo *d* será el régimen que le siga? ¿No es evidente que, por ser un término medio, imitará en algunas cosas al anterior sistema y en otras a la oligarquía, pero teniendo algo que le sea peculiar? [26]

[25] Imitación de Homero, *Il.* VI 211.

[26] Nos evitará muchas notas el resumir en una sola las características de este régimen timocrático que pueden aplicarse a la Esparta histórica. En ésta había periecos (pero también en Creta, Tesalia y Argos) y clases aún inferiores a la de éstos, equivalentes a los *oikétai* de Platón (ilotas en Esparta, *voikées* de Creta, *penéstai* de Tesalia, *gymnêtes* o *gymnésioi* de Argos). La clase dirigente abandonaba el campo y los oficios (Jenof *Const. Lac.* VII 1-2); no hay institución más conocida que las *xyssítia* o comidas en común (también usuales en Creta); los espartanos aborre-

—Así es —dijo.

—En el respeto de los gobernantes y la aversión de la clase defensora de la ciudad hacia la agricultura, oficios manuales y negocios y en la organización de comidas colectivas y la práctica de la gimnástica y los ejercicios militares, ¿en todo esto imitará al régimen anterior?

—Sí.

—Y en lo de no atreverse a llevar sabios a las magis- *e*
traturas por no poseer ya personas de esa clase que sean sencillas y firmes, sino más mezcladas en su carácter, e inclinarse hacia otros seres fogosos y más simples, más aptos para la guerra que para la paz [27], y tener en gran aprecio los engaños y ardides propios de aquélla y hallarse durante todo el tiempo en pie de guerra... ¿No 548
serán peculiares del sistema muchos de los rasgos seme- *a*
jantes a éstos?

—Sí.

—Codiciadores de riquezas —dije yo— serán, pues, los tales, como los de las oligarquías, y adoradores feroces y clandestinos del oro y la plata, pues tendrán almacenes y tesoros privados en que mantengan ocultas las riquezas que hayan depositado en ellos y también viviendas muradas, verdaderos nidos particulares [28] en que

---

cían las actividades intelectuales (*Hipp. mai.* 285 *c;* Aristót. *Pol.* 1271 *b* 4 y sigs.); en Esparta se daban personalidades inteligentes, pero complicadas (Pausanias, Lisandro), al lado de otras fogosas, pero más simples (Brásidas, Calicrátidas); los lacedemonios guerreaban incesantemente (*Leg.* 686 *b;* Isócr. IV 125-128, V 51-52); la avaricia espartana era legendaria; la ciudad constituía el mayor depósito de oro y plata que pudiera hallarse en Grecia (*Alcib. I* 122 *e*), a pesar de que dichos metales estaban proscritos en aquel país (Jenof. *Const. Lac.* VII 6; Plut. *Vita Lyc.* IX 2; *Vita Lys.* XVII 6); las mujeres espartanas se entregaban a toda clase de licencias (Aristót. *Pol.* 1269 *b* 12 y sigs.); los lacedemonios amaban la música (Plut. *Vita Lyc.* XXI 1-7) y gustaban de acudir a audiciones (*Hipp. mai.* 285 *d*), trataban despóticamente a esclavos e ilotas, eran poco locuaces («lacónicos»), amigos de la gimnasia y la caza, etc.

[27] Como no se fían de sus *sophoí*, porque éstos no son sencillos, recurren a gentes más simples, pero más fogosas.

[28] La frase tiene un cierto sabor poético; pudiera proceder de alguna tragedia. Cuando un espartano se cansaba de la dura disciplina podía

b derrocharán mucho dinero gastándolo para las mujeres o para quien a ellos se les antoje.

—Muy cierto —dijo.

—Serán también ahorradores de su dinero, como quien lo venera y no lo posee abiertamente, y amigos de gastar lo ajeno para satisfacer sus pasiones; y se proporcionarán los placeres a hurtadillas, ocultándose de la ley como los niños de sus padres, y eso por haber sido educados no con la persuasión, sino con la fuerza, y por haber desatendido a la verdadera Musa, la que va unida
c al discurso y a la filosofía, honrando en más alto grado a la gimnástica que a la música.

—Es ciertamente una mezcla de bien y mal —dijo— ese sistema de que hablas.

—Sí que es una mezcla —dije—. Pero hay en él un solo rasgo sumamente distintivo y debido a la preponderancia del elemento fogoso: la ambición y el ansia de honores.

—En gran manera —dijo.

—Tales serán, pues —dije yo—, el origen y carácter de este sistema político, del que con mis palabras he trazado un simple esbozo no completo en sus pormeno-
d res, porque basta este esbozo para darnos a conocer al hombre más justo y al más injusto y sería una tarea de inacabable duración la de recorrer, sin dejarse ni uno solo, todos los sistemas y todos los caracteres.

—Tienen razón —dijo.

V. —¿Cuál será, pues, el hombre correspondiente a ese sistema? ¿Cómo se formará y qué clase de persona será?

—Por mi parte —dijo Adimanto— creo que, por lo menos en punto a ambición, se parecerá bastante a nuestro Glaucón.

e —Quizá sea así —dije—. Pero a mí me parece que en los rasgos siguientes no se le puede comparar con él.

---

refugiarse en su secreto y fortificado nido doméstico, sede de toda lujuria e intemperancia. Probablemente hay aquí una velada alusión a amores homosexuales.

—¿En cuáles?

—Debe ser más obstinado —dije yo— y un poco más ajeno a las Musas, aunque sea amigo de ellas; y aficionado a escuchar, pero en modo alguno a hablar. Y 549
será el tal duro para los esclavos, en vez de despreciarlos *a*
como quienes están suficientemente educados [29]; pero amable con los hombres libres. Muy obediente para con los gobernantes, y amigo de los cargos y honras [30], aunque no base su aspiración al mando en su elocuencia ni en nada semejante, sino en sus hazañas guerreras y relacionadas con la guerra; y amante, en fin, de la gimnasia y la caza.

—En efecto —dijo—, tal es el carácter que responde a tal sistema.

—Y en cuanto a las riquezas —dije yo—, las despreciará mientras sea joven, pero ¿no las amará tanto más *b*
cuanto más viejo se vaya haciendo como quien posee un carácter partícipe de la avaricia y no puro en cuanto a virtud por hallarse privado del más excelente guardián?

—¿De quién? —dijo Adimanto.

—Del razonamiento combinado con la música —dije yo—, que es el único que, cuando se da en una persona, reside en ella durante toda su vida como conservador de la virtud.

—Dices bien —asintió.

—Así es —dije yo— el muchacho timocrático, semejante a la ciudad que es como él.

—Exacto.

—Y esa persona se forma —dije— poco más o me- *c*
nos de este modo. A veces, siendo hijo todavía joven de un padre honesto que vive en una ciudad no bien regida y huye de las honras, cargos, procesos y todos los engorros semejantes y prefiere perder de su derecho antes que sufrir molestias...

---

[29] Los que no tienen derecho a sentirse superiores a sus domésticos son quienes con más dureza les tratan en un vano intento de hacer sentir a ellos mismos y a los demás su superioridad.

[30] Como el que pronuncia el discurso XXI de Lisias.

—Pero ¿cómo se forma? —dijo.

—Cuando, en primer lugar —dije yo—, oye a su
d madre que está disgustada porque su marido no forma parte de los gobernantes, por lo cual se encuentra rebajada ante las otras mujeres; y además ella ve que él no se ocupa activamente en negocios ni pelea con invectivas en los procesos privados ni en público, sino que se muestra indiferente para con todo ello; y, dándose cuenta [31] de que él no hace caso nunca sino de sí mismo y de que a ella ni la estima mucho ni tampoco deja de estimarla, se queja de todo esto y dice al hijo que su padre no es hombre y es excesivamente dejado y todo lo demás que,
e a este respecto, suelen repetir una y otra vez las mujeres.

—Ciertamente —dijo Adimanto— dicen muchas cosas y muy propias de ellas.

—Y ya sabes —dije yo— que frecuentemente son también aquellos criados de estas personas que pasan por ser adictos a ellas los que a escondidas les dicen a los hijos algo semejante; y, si ven que el padre no persigue a cualquiera que le deba dinero o le haya perjudicado en alguna otra cosa, entonces exhortan al hijo para
550 que, una vez llegado a mayor, se vengue de todos ésos y
a sea más hombre que su padre. Y, al salir de su casa, oye y ve otras cosas parecidas: aquellos de entre los ciudadanos que sólo se ocupan de lo suyo son tenidos por necios y gozan de poca consideración, mientras son honrados y ensalzados quienes se ocupan de lo que no les incumbe. Entonces el joven, que por una parte oye y ve todo esto, pero por otra escucha también las palabras de su padre y ve de cerca su comportamiento y lo compara con el de los demás, se encuentra solicitado a un tiempo por estas dos fuerzas: su padre riega y desarrolla la par-

[31] Hay quien ha creído ver en este pasaje un recuerdo de escenas familiares en que Perictíone abrumaba con estos o parecidos reproches a Aristón, pero no tenemos derecho a admitirlo sin más; tal vez en Jantipa nos explicaríamos mejor estos femeniles desahogos. También se ha observado que «no es hombre y es excesivamente dejado» podría ser una cita de algún trágico.

te razonadora de su alma, y los otros, la apasionada y *b*
fogosa. Y, como en su naturaleza no es hombre perverso, sino que está influido por las malas compañías de los demás, al verse solicitado por estas dos fuerzas se pone en un término medio y entrega el gobierno de sí mismo a la parte intermedia, ambiciosa y fogosa, con lo cual se convierte en un hombre altanero y ansioso de honores.

—Perfectamente —dijo— me parece que has descrito la evolución de éste.

—Ya tenemos, pues —dije yo—, el segundo gobier- *c*
no y el segundo hombre.

—Lo tenemos —dijo.

VI. —¿Y después de esto no hablaremos, como Esquilo, de «otro que está formado de cara a otra ciudad» [32] o, mejor dicho, no veremos ante todo la ciudad de acuerdo con nuestro plan?

—Ciertamente —dijo.

—El que sigue a aquel sistema es, según creo, la oligarquía [33].

—Pero ¿a qué clase de constitución —dijo— llamas oligarquía?

—Al gobierno basado en el censo —dije yo—, en el cual mandan los ricos sin que el pobre tenga acceso al *d*
gobierno.

—Ya comprendo —dijo.

—¿Y no habrá que decir cómo se empieza a pasar de la timarquía a la oligarquía?

—Sí.

---

32 La cita se inspira en *Sept.* 451 («háblame ahora de quién formó frente a otra puerta»).

33 En Heródoto, III 81, *oligarchie* está usado en sentido estrictamente etimológico; pero el partido oligárquico defendía tenazmente desde el año 412 la necesidad de un censo (cf. Tucíd. VIII 65, 3; 97, 1; Jenof. *Hell.* II 3, 48) y por eso llama Platón oligarquía a lo que Sócrates llamaba plutocracia (Jenof. *Mem.* IV 6, 12). Aristóteles define a veces la oligarquía según Platón (*Pol.* 1280 *a* 7 y sigs.), pero otras veces da a la palabra un sentido más amplio (1317 *b* 38 y sigs., pasaje discutido).

—Pues bien —dije yo—, hasta para un ciego está claro cómo se hace el cambio.

—¿Cómo?

—Aquel almacén —dije yo— que tenía cada cual lleno de riquezas [34], ése es el que pierde al tal gobierno, porque comienzan por inventarse nuevos modos de gas-
e tar dinero y para ello violentan las leyes y las desobedecen tanto ellos como sus mujeres.

—Natural —dijo.

—Luego cada cual empieza, me imagino yo, a contemplar a su vecino y a quererle emular y así hacen que la mayoría se asemeje a ellos.

—Es natural.

—Y a partir de entonces —dije yo— avanzan cada vez más por el camino de la riqueza y, cuanto mayor sea la estima en que tienen a ésta, tanto menor será su aprecio de la virtud. ¿O no difiere la virtud de la riqueza tanto como si, puestas una y otra en los platillos de una balanza, se movieran siempre en contrarias direcciones? [35]

—En efecto —dijo.

551 —De modo que cuando en una ciudad son honrados
a la riqueza y los ricos, se aprecia menos a la virtud y a los virtuosos.

—Evidente.

—Ahora bien, se practica siempre lo que es apreciado y se descuida lo que es menospreciado.

—Tal sucede.

—Y así aquellas personas ambiciosas y amigas de honores pasan por fin a ser amantes del negocio y la riqueza; y al rico le alaban y admiran y le llevan a los cargos, mientras al pobre le desprecian.

—Completamente.

—Y entonces establecen una ley, verdadero mojón de
b la política oligárquica, en que determinan una cantidad

[34] 548 *a*. Cf. el oráculo citado por Aristót. fr. 544 R.: «el amor de las riquezas y no otra cosa perderá a Esparta».

[35] Si el platillo de la virtud cae, el de la riqueza se levanta y viceversa. Cf. Hom. *Il.* XXII 209 y sigs.

de dinero, mayor donde la oligarquía es más fuerte y menor donde es más débil, y prohíben que tenga acceso a los cargos aquel cuya fortuna no llegue al censo fijado; y esto lo logran o por la fuerza y con las armas o bien, sin llegar a tanto, imponiendo por medio de la intimidación ese sistema político [36]. ¿No es así?

—Así ciertamente.

—He aquí el modo en que por lo regular se instaura.

—Sí —dijo—. Pero ¿cuál es el carácter de ese sistema? ¿Y cuáles son los defectos que le atribuíamos? [37] *c*

VII. —Ante todo —dije— la propia naturaleza de su marca distintiva. Considera, en efecto: si a los pilotos de las naves se les eligiera del mismo modo, conforme a censo, y al pobre, aunque fuese mejor piloto, no se le confiara...

—¡Mala sería —dijo— la navegación que llevasen!

—¿Y no ocurre también lo mismo con el mando de cualquier otra cosa?

—Creo que sí.

—¿Excepto con el de la ciudad? —pregunté—. ¿O también con el de la ciudad?

—Mucho más que con ninguno —dijo—, porque es un mando sumamente importante y difícil.

—Pues bien, he aquí un primer defecto capital que *d* puede atribuirse a la oligarquía.

—Tal parece.

—¿Y qué? ¿Acaso es este otro menor que aquél?

—¿Cuál?

—El de que una tal ciudad tenga necesariamente que ser no una sola, sino dos, una de los pobres y otra de los ricos, que conviven en un mismo lugar y conspiran incesantemente la una contra la otra.

—No es nada menor, ¡por Zeus! —exclamó.

—Pues tampoco es precisamente una ventaja el ser

[36] Recuérdense los acontecimientos atenienses del 411 y 404. Sin embargo, en Platón la revolución se dirige contra un gobierno timárquico, no democrático.

[37] 544 *c*.

tal vez incapaces de hacer una guerra por verse reduci-
e dos, o a servirse de la plebe armada y temerla entonces
más que a los enemigos [38], o bien a no servirse de ella,
caso en el cual se verá en la batalla misma que merecen
bien su nombre de oligarcas [39]; aparte de que, por ser
amantes del dinero, no estarán dispuestos a contribuir
con él [40].

—No, no es ninguna ventaja.

—¿Y qué? Aquello que hace rato censurábamos, lo
552 de que en una tal ciudad se ocupen las mismas personas
a de muchas cosas distintas, como la labranza, por ejem-
plo, y los negocios y la guerra, ¿acaso te parece que eso
está bien?

—En modo alguno.

—Pues considera si el siguiente no es el mayor de
todos esos males y el que este régimen es el primero en
sufrir.

—¿Cuál?

—El de que sea lícito al uno vender todo lo suyo y
al otro comprárselo [41] y el que lo haya vendido pueda
vivir en la ciudad sin pertenecer a ninguna de sus clases
ni ser negociante ni artesano ni caballero ni hoplita, sino
pobre y mendigo por todo título.

b —Sí que es el primero —dijo.

—En efecto, en las ciudades regidas oligárquicamente
no hay nada que lo impida. Pues en otro caso no serían
los unos demasiadamente ricos y los otros completa-
mente pobres.

—Justo.

—Ahora mira lo siguiente: cuando, siendo rico, dila-
pidaba el tal su fortuna, ¿acaso le resultaba entonces

---

38 Cf. Tucíd. III 27 y sigs. sobre los sucesos de Mitilene.

39 Juego de palabras con «oligarcas» y «pocos».

40 Cf. Teofr. *Char.* XXVI 6, donde se lamenta el oligarca: «¿Cuándo dejaremos de vernos oprimidos por las prestaciones y trierarquías?»

41 Parece que Licurgo prohibía la enajenación de una determinada parte del *klêros* o patrimonio llamada la *archaía moîra*. Si es así tiene razón Platón: el gobierno oligárquico es el primero que permite disponer libremente de todos los bienes; cf. *Leg.* 744 *d-e*.

algo más útil a la ciudad con respecto a lo que ahora decíamos? ¿O tal vez, aunque pareciera ser de los gobernantes, no era en realidad ni gobernante ni servidor de la ciudad, sino solamente un derrochador de su hacienda?

—Así es —dijo—. Parecía otra cosa, pero no era más c
que un derrochador.

—¿Quieres, pues —dije yo—, que digamos de él que, del mismo modo que nace en su celdilla el zángano, azote del enjambre, igualmente nace ése en su casa como otro zángano, azote de la ciudad? [42]

—Ciertamente, ¡oh, Sócrates! —dijo.

—¿Y no será, Adimanto, que, mientras la divinidad ha hecho nacer sin aguijón a todos los zánganos alados, en cambio entre esos pedestres los hay que no lo tienen, pero hay otros que están dotados de aguijones terribles? ¿Y que de los carentes de aguijón salen quienes a la vejez terminan siendo mendigos, y de los provistos de d
él, todos aquellos a los que se llama malhechores?

—Muy cierto —dijo.

—Es evidente, pues —dije yo—, que, en una ciudad donde veas mendigos, en ese mismo lugar estarán sin duda ocultos otros ladrones, cortabolsas, saqueadores de templos y artífices de todos los males semejantes [43].

—Evidente —dijo.

—¿Y qué? ¿No ves mendigos en las ciudades regidas oligárquicamente?

—Casi todos lo son —dijo— excepto los gobernantes [44].

—¿No pensaremos, pues —dije yo—, que también e
hay en ellas muchos malhechores dotados de aguijones a quienes el gobierno se preocupa de contener por la fuerza?

---

[42] Imagen frecuente tanto en la literatura griega, a partir de Hes. *Op.* 303-306, como en las modernas; Adam cita a Shakespeare, *Pericles, Prince of Tyre*, II 1, 51-52, 303-306: *We would purge the land of the drones that rob the bee of her honey.*

[43] Cf. Isócr. VII 83.

[44] Cf. Solón fr. 36 W., *ap.* Arist. *Const. Ath.* XII 4.

—Así lo pensamos —dijo.

—¿Y no diremos que es por ignorancia y mala educación y mala organización política por lo que se da allí esa clase de gentes?

—Lo diremos.

—Tal será, pues, la ciudad regida oligárquicamente y tantos, o quizá más todavía, los vicios que contiene.

—Quizá —dijo.

553 —Dejemos, pues, completamente descrito también
a este sistema —dije yo— que es llamado oligarquía y tiene aquellos gobernantes que determine el censo. Y después de esto, examinemos al hombre semejante a ella: veamos cómo nace y cómo es una vez nacido.

—Ciertamente —dijo.

VIII. —¿Acaso no es sobre todo del modo siguiente como se cambia en oligárquico aquel hombre timocrático?

—¿Cómo?

—Cuando el hijo nacido de un timócrata[45] imita en un principio a su padre y sigue las huellas de aquél;
b pero luego le ve chocar súbitamente contra la ciudad, como contra un escollo[46], y zozobrar en su persona y sus bienes cuando, por ejemplo, después de haber sido estratego o haber ocupado algún otro importante cargo, tuvo que comparecer ante un tribunal y, perjudicado por los sicofantas, fue ejecutado o desterrado o sometido a interdicción y perdió toda su fortuna.

—Es natural —dijo.

—Y, cuando el hijo ha visto y sufrido todo esto, ¡oh, querido amigo!, y al encontrarse privado de su patrimonio, se echa a temblar, me figuro yo, y en seguida arroja
c cabeza abajo, del trono que ocupaban en su alma, a aquella ambición y fogosidad de antes; y, humillado por la pobreza, se dedica a los negocios y, a fuerza de trabajo

[45] Se piensa en la generación de oligarcas que sucedió a Cimón, político más bien timocrático que oligárquico.

[46] La misma imagen en Esquilo, *Agam.* 1006 y *Eum.* 563-565.

y de pequeños y mezquinos ahorros, se hace con dinero. Pues bien, ¿no crees que el tal instalará entonces en el trono aquel al elemento codicioso y amante de la riqueza, de quien hará un gran rey de su alma revestido de tiara, collar y cimitarra?

—Ciertamente —dijo.

—En cuanto al elemento razonador y al fogoso, creo yo que les hará sentarse en tierra y permanecer, uno a *d*
cada lado, a los pies de aquél [47]; y los mantendrá esclavizados, pues al uno no le dejará pensar ni examinar nada más sino la manera de que el poco dinero se convierta en mucho y el otro no podrá tampoco admirar ni estimar nada más que la riqueza y los ricos ni poner su amor propio en ninguna otra cosa sino en la adquisición de bienes o en todo aquello que conduzca a este fin.

—No hay nada —dijo— que tan rápida y seguramente pueda cambiar a un joven de ambicioso en codicioso.

—¿Y éste no es acaso el hombre oligárquico? —dije *e*
yo.

—Por lo menos el cambio se produce a partir de un hombre semejante al sistema de que nació la oligarquía.

—Examinemos, pues, si es igual a ella.

—Examinémoslo. 554
a

IX. —Ante todo, ¿no se le parece por el gran aprecio en que tiene a las riquezas?

—¿Cómo no?

—Y también por ser hombre ahorrador e industrioso, que se limita a satisfacer en su persona los deseos más necesarios, pero no se permite ningún otro dispendio, sino que mantiene sometidos, por ociosos, a los demás apetitos.

—Exactamente.

—Porque es un hombre sórdido —dije yo— que en

[47] Platón nos presenta un pintoresco cuadro: el elemento codicioso y avaro está sentado en el trono y revestido con los atributos de un monarca oriental; a sus pies permanecen servilmente acurrucados los otros dos elementos del alma.

todo busca la ganancia; un amontonador de tesoros de
b aquellos a los que, por cierto, ensalza el vulgo. ¿No será así el hombre semejante a un tal sistema?

—Por mi parte —dijo— así lo creo; en todo caso, no hay nada más precioso que las riquezas ni para esa ciudad ni tampoco para esa clase de hombre.

—Es que, según creo —dije yo—, el tal no ha atendido jamás a educarse.

—Me parece que no —dijo—, pues en otro caso no habría elegido a un ciego [48] como director de su coro y objeto de su mayor estima.

—Bien —dije—. Ahora considera lo siguiente. ¿No diremos que, por falta de educación, hay en él apetitos
c zanganiles, propios los unos de un mendigo, los otros de un malhechor, y que a todos ellos los contiene por la fuerza su interés dirigido hacia otras cosas?

—Efectivamente —dijo.

—¿Sabes, pues —dije—, adónde has de mirar para ver sus malas tendencias?

—¿Adónde? —dijo.

—A las tutorías de los huérfanos o a cualquier otra cosa semejante en que les acontezca el gozar de gran libertad para ser malos.

—Cierto.

—¿Y acaso no resulta con ello evidente que lo que hace el tal en los demás negocios, en los que goza de buena reputación por su apariencia de hombre justo, es
d contener, por una especie de prudente violencia con que se domina a sí mismo, otras malas pasiones que hay en él, a las cuales no las convence de que ello no está bien ni las amansa con razones, sino que las reprime por la fuerza y gracias al temor que le hace temblar por el resto de su fortuna?

—Ciertamente —dijo.

—Ahora bien, mi querido amigo —dije yo—, será,

[48] Se refiere a Pluto, dios de la riqueza. Cf. Timocreonte, fr. 5 P., *ap. sch.* Aristóf. *Ach.* 532: «¡Ojalá, oh, ciego Pluto, no aparecieras en la tierra ni en el mar, sino habitaras el Tártaro y el Aqueronte!»

¡por Zeus!, siempre que se trate de gastar lo ajeno cuando descubras que en la mayoría de ellos existen esos apetitos propios del zángano.

—Así es —dijo—, indudablemente.

—No dejará, pues, de haber disensiones en la propia alma de un tal hombre; y, no habiendo ya unidad en ella, sino dualidad, prevalecerán por regla general los e
mejores deseos contra los peores.

—Así es.

—Y por eso es, creo yo, por lo que el tal presentará una apariencia más decorosa que muchos otros; pero habrá volado muy lejos de él la genuina virtud de un alma concertada y armónica.

—Tal me parece.

—Y será, por su tacañería, un competidor de poco cuidado para los particulares que en la ciudad se dispu- 555
ten alguna victoria o cualquier otra distinción honrosa, a
porque no querrá gastar dinero para conseguir gloria en esa clase de certámenes, ya que no se atreve a despertar los apetitos pródigos ni a pedirles que le ayuden como aliados en su lucha; combate, pues, solamente con una parte de sus fuerzas, a la manera oligárquica, y así es derrotado las más de las veces, pero sigue siendo rico.

—Efectivamente —dijo.

—¿Dudamos, pues, todavía —dije yo— de que, en cuanto a similitud, a ese avariento negociante hay que b
situarlo frente a la ciudad regida oligárquicamente?

—De ninguna manera —dijo.

X. —Es la democracia, según parece, lo que hemos de examinar a continuación: veamos de qué modo nace y qué carácter tiene una vez nacida para que, habiendo conocido el modo de ser del hombre semejante a ella, lo pongamos en línea para ser juzgado.

—Así seguiríamos —dijo— por el mismo camino que siempre.

—Pues bien —dije yo—, ¿no es de la manera siguiente como se produce el cambio de la oligarquía a la demo-

cracia por causa de la insaciabilidad con que se proponen, como un bien, el hacerse cada cual lo más rico posible?

—¿De qué modo?

c —Como los gobernantes de esta ciudad lo son, creo yo, por el hecho de poseer grandes riquezas, por eso no están dispuestos a reprimir a aquellos de los jóvenes que se hagan disolutos con una ley que les prohíba gastar y dilapidar su hacienda; y así, comprando los bienes de tales personas y prestándoles mediante garantía, se hacen aún más opulentos e influyentes.

—Nada más cierto.

—Pero ¿no es ya evidente en una ciudad que les es imposible a los ciudadanos el estimar el dinero y adqui-

d rir al mismo tiempo una suficiente templanza, sino que es forzoso que desatiendan una cosa u otra?

—Es bastante evidente —dijo.

—Se inhiben, pues, en las oligarquías, toleran la licencia y así obligan frecuentemente a personas no innobles a convertirse en mendigos.

—Ciertamente.

—Andan, pues, ociosos por la ciudad, según yo creo, estos hombres provistos de aguijón y bien armados, de los que unos deben dinero, otros han perdido sus derechos, y algunos, las dos cosas. Y así odian a los que han adquirido sus bienes y a los demás, conspiran tanto con-

e tra unos como contra otros y ansían vivamente un cambio [49].

—Así es.

—En cambio, los negociantes van con la cabeza baja, fingiendo no verles; hieren, hincándoles el aguijón de su dinero, a cualquiera de los otros que se ponga a su alcance, se llevan multiplicados los intereses, hijos de su

[49] Se ha creído ver un antecedente de esta descripción en la conspiración espartana de Cinadón (Jenof. *Hell.* III 3, 4-11). Pero nada más parecido a ella que la conspiración de Catilina —han hecho notar varios comentaristas—, lo cual demuestra que los fenómenos descritos por Platón pueden ocurrir, y de hecho ocurren, en cualquier momento de la historia.

capital, y con todo ello crean en la ciudad una multitud 556
de zánganos y pordioseros. *a*

—¿Cómo no van a ser multitud? —dijo.

—Y el fuego ardiente de ese mal —dije yo— no quieren apagarlo ni por aquel procedimiento, esto es, impidiendo que cada cual haga de lo suyo lo que se le antoje, ni por este otro con el que se resolvería tal situación por medio de otra ley.

—¿Por medio de cuál?

—De una que sería la mejor después de aquélla y que obligaría a los ciudadanos a preocuparse de la virtud. Porque, si se prescribiese que fuera a cuenta y riesgo suyo como tuviese uno que hacer la mayor parte de las *b*
transacciones voluntarias [30], ni se enriquecerían de manera tan desvergonzada los de la ciudad ni abundarían de tal modo en ella los males semejantes a cuantos hace poco describíamos.

—Muy cierto —dijo.

—Pero, tal como están las cosas —dije yo—, queda expuesto el estado en que, por todas esas razones, mantienen a sus súbditos los gobernantes de la ciudad. Y, en cuanto a ellos y a los suyos, ¿no hacen lujuriosos a los jóvenes e incapaces de trabajar con el cuerpo ni con el alma y perezosos y demasiado blandos para resistir el *c*
placer o soportar el dolor?

—¿Cómo no?

—¿Y los padres se desentienden de todo lo que no sea el negocio y no se preocupan de la virtud más que los pobres?

—No, en efecto.

—Pues bien, siendo esta su disposición, cuando gobernantes y gobernados coincidan unos con otros en un viaje por tierra o en alguna otra ocasión de encuentro, por ejemplo, en una teoría o expedición en que naveguen y guerreen juntos; o cuando, al contemplarse mutuamen- *d*
te en un momento de peligro, no sean en modo alguno despreciados los pobres por los ricos, sino que muchas

[30] Cf. *Leg.* 742 *c*, 849 *e*, 915 *e*.

veces sea un pobre, seco y tostado por el sol, quien, al formar en la batalla junto a un rico criado a la sombra y cargado de muchas carnes superfluas [51], le vea jadeante y agobiado, ¿crees acaso que no juzgará el pobre que es sólo por lo cobardes que son ellos mismos por lo que los otros son ricos, y que, cuando se encuentre con los suyos en privado, no se dirán, como una consigna, los
e unos a los otros: «Nuestros son los hombres, pues no valen nada»?

—Por mi parte —dijo— sé muy bien que eso es lo que hacen.

—Pues bien, así como a un cuerpo valetudinario le basta con recibir un pequeño impulso de fuera para inclinarse hacia la enfermedad [52], y como a veces nace la disensión en su propio seno incluso sin causa exterior, ¿no le ocurre otro tanto a la ciudad que está lo mismo que aquél, pues basta el menor pretexto para que, llamando unos u otros en su auxilio a aliados exteriores procedentes de ciudades oligárquicas o democráticas [53], enferme ella y se debata en lucha consigo misma, mientras que a veces se produce la disensión incluso sin necesidad de los de fuera?

557 —En efecto.

a —Nace, pues, la democracia, creo yo, cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que, por lo regular, suelen cubrirse en este sistema mediante sorteo [54].

---

51 Epaminondas odiaba a los gordos y un día echó a uno de ellos de su ejército diciendo que a duras penas bastarían tres o cuatro escudos para cubrirle el vientre (Plut. *Reg, imperat. apophth.* 192 *d*).

52 Cf. Sóf. *Oed. rex* 961.

53 En la historia griega no faltan, ciertamente, ejemplos en que los oligarcas o demócratas de una ciudad llamaban en su auxilio a espartanos y atenienses respectivamente.

54 Cf. Heród. III 80 («se ejercen las magistraturas mediante sorteo y sometidas a posterior rendición de cuentas y todos los asuntos se llevan a deliberación pública»); Aristót. *Rhet.* 1365 *b* 30-31 («la democracia es el régimen en que se asignan los cargos por sorteo»).

—Sí —dijo—, así es como se establece la democracia, ya por medio de las armas, ya gracias al miedo que hace retirarse a los otros.

XI. —Ahora bien —dije yo—, ¿de qué modo se administran éstos? ¿Qué clase de sistema es ése? Porque es evidente que el hombre que se parezca a él resultará ser democrático. *b*

—Evidente —dijo.

—¿No serán, ante todo, hombres libres y no se llenará la ciudad de libertad y de franqueza y no habrá licencia para hacer lo que a cada uno se le antoje?

—Por lo menos eso dicen —contestó.

—Y, donde hay licencia, es evidente que allí podrá cada cual organizar su particular género de vida en la ciudad del modo que más le agrade.

—Evidente.

—Por tanto este régimen será, creo yo, aquel en que de más clases distintas sean los hombres. *c*

—¿Cómo no?

—Es, pues, posible —dije yo— que sea también el más bello de los sistemas. Del mismo modo que un abigarrado manto en que se combinan todos los colores, así también este régimen, en que se dan toda clase de caracteres, puede parecer el más hermoso. Y tal vez —seguí diciendo— habrá, en efecto, muchos que, al igual de las mujeres y niños que se extasían ante lo abigarrado, juzguen también que no hay régimen más bello.

—En efecto —dijo.

—He aquí —dije yo— una ciudad muy apropiada, ¡oh, mi bendito amigo!, para buscar en ella sistemas políticos. *d*

—¿Por qué?

—Porque, gracias a la licencia reinante, reúne en sí

Pol. 1317 *a* 40-41 («el fundamento del régimen democrático es la libertad»), 1317 *b* 2-3 y 11-12 («una característica de la democracia es el gobernar y ser gobernado alternativamente y otra es el vivir como uno quiere»). En lo que sigue Platón está parodiando de manera insuperable el famoso discurso de Pericles en Tucídides (II 35-46).

toda clase de constituciones y al que quiera organizar una ciudad, como ahora mismo hacíamos nosotros, es probable que le sea imprescindible dirigirse a un Estado regido democráticamente para elegir en él, como si hubiese llegado a un bazar de sistemas políticos, el género de vida que más le agrade y, una vez elegido, vivir conforme a él.

e —Tal vez no sean ejemplos lo que le falte —dijo.

—Y el hecho —dije— de que en esa ciudad no sea obligatorio el gobernar, ni aun para quien sea capaz de hacerlo, ni tampoco el obedecer si uno no quiere, ni guerrear cuando los demás guerrean [55], ni estar en paz, si no quieres paz, cuando los demás lo están, ni abste-
558 nerte de gobernar ni de juzgar, si se te antoja hacerlo,
a aunque haya una ley que te prohíba gobernar y juzgar, ¿no es esa una práctica maravillosamente agradable a primera vista?

—Quizá lo sea a primera vista —dijo.

—¿Y qué? ¿No es algo admirable la tranquilidad con que lo toman algunas personas juzgadas? [56] ¿O no has visto nunca en este régimen a hombres que, habiendo sido condenados a muerte o destierro, no por ello dejan de quedarse en la ciudad ni de circular, paseando y haciendo el héroe [57], por entre la gente, que, fingiendo no verles, hace caso omiso de ellos?

—A muchos —dijo.

b —¿Y su espíritu indulgente y nada escrupuloso, sino al contrario, lleno de desprecio hacia aquello tan importante que decíamos nosotros [58] cuando fundamos la ciudad, que, a no estar dotado de una naturaleza excepcio-

55 Cf. *Los Acarneos* de Aristófanes, donde Diceópolis concierta él solo una paz separada con los lacedemonios.

56 Pero muchos editores traducen «la tolerancia (del pueblo) para con algunas personas juzgadas». En ese caso habría que aducir como testimonio el *Critón*, donde vemos que Sócrates pudo haber escapado fácilmente si tal hubiese sido su deseo.

57 Suele entenderse, contra nuestra opinión, que los tales personajes se pasean sin que nadie les vea ni atienda, como espíritus del otro mundo.

58 424 *e*, VI 492 *e*.

nal, no podría ser jamás hombre de bien el que no hubiese empezado por jugar de niño entre cosas hermosas para seguir aplicándose más tarde a todo lo semejante a ellas, y la indiferencia magnífica con que, pisoteando todos estos principios, no atiende en modo alguno al género de vida de que proceden los que se ocupan de política, antes bien, le basta para honrar a cualquiera con que éste afirme ser amigo del pueblo? c

—Muy generosa ciertamente —dijo.

—Estos, pues —dije—, y otros como éstos son los rasgos que presentará la democracia; y será, según se ve, un régimen placentero, anárquico y vario que concederá indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son.

—Es muy conocido lo que dices —respondió.

XII. —Considera, pues —dije yo—, qué clase de hombre será el tal en su vida privada. ¿O habrá que investigar primero, del mismo modo que hemos hecho con el gobierno, la manera en que se forma?

—Sí —dijo.

—¿Y no será acaso de esta manera? ¿No habrá, creo yo, un hijo de aquel avaro oligárquico que haya sido d educado por su padre en las costumbres de éste?

—¿Cómo no?

—Siendo, pues, también éste dominador por la fuerza de aquellos de entre sus apetitos de placer que acarreen dispendio y no ganancia, es decir, de los que son llamados innecesarios...

—Evidente —dijo.

—Pero ¿quieres —dije yo— que, para no andar a tientas, definamos ante todo qué apetitos son necesarios y cuáles no? [59]

—Sí que quiero —dijo.

—Pues bien, ¿no se llamaría justamente necesarios a

[59] Platón divide los deseos en necesarios, innecesarios e ilícitos. El oligarca cede a los primeros; el demócrata, a primeros y segundos; el tirano, a los terceros.

e aquellos de que no podemos prescindir, y a cuantos al satisfacerlos nos aprovechan? Porque a estas dos clases de objetos es forzoso que aspire nuestra naturaleza. ¿No es así?

—En efecto.

559 —Con razón, pues, aplicaremos a éstos la calificación
a de necesarios.

—Con razón.

—¿Y qué? Aquellos de que puede uno librarse si empieza a procurarlo desde joven y además a la persona en que se dan no le hacen ningún bien, sino a veces lo contrario, de todos esos si dijéramos que eran innecesarios, ¿no lo diríamos acaso con razón?

—Con razón ciertamente.

—¿Tomamos, pues, un ejemplo de cómo son unos y otros para tener una idea general de ellos?

—Sí, es preciso.

—¿No es acaso necesario el deseo de comer alimento
b y companage en la medida indispensable para la salud y el bienestar?

—Así lo creo.

—Ahora bien, el deseo de alimento es necesario, me parece a mí, por dos razones: porque aprovecha y porque es capaz de poner fin a la vida [60].

—Sí.

—Y el de companage, en el grado en que resulte de algún provecho para el bienestar corporal.

—Exactamente.

—¿Y el deseo que va más allá que éstos, el de manjares de otra índole que los citados, deseo que puede extinguirse en los más de los hombres cuando ha sido reprimido y educado en la juventud y es nocivo para el
c cuerpo y nocivo para el alma en lo que toca a la cordura y templanza? ¿No lo consideraríamos con razón como no necesario?

—Con mucha razón.

—¿No llamaremos, pues, dispendiosos a estos deseos

[60] Súplase «si no se atiende a él».

y productivos a aquellos otros que son útiles para la producción?

—¿Qué otra cosa llamarlos?

—¿Y diremos lo mismo de los deseos amorosos y de los demás?

—Lo mismo.

—Y aquel a quien hace poco [61] llamábamos zángano, ¿no decíamos acaso que es el hombre entregado a tales placeres y apetitos y gobernado por los deseos innecesarios, mientras que el regido por los necesarios es el hombre ahorrativo y oligárquico? *d*

—¿Cómo no?

XIII. —Pues bien, digamos ahora —seguí— cómo del hombre oligárquico sale el democrático: en mi opinión, en la mayor parte de los casos es del siguiente modo [62].

—¿Cómo?

—Cuando en su juventud, después de criarse como íbamos diciendo [63], en la ineducación y la codicia, llega a gustar de la miel de los zánganos y convive con estos ardientes y terribles animales [64] capaces de procurar toda clase de placeres con variedad de color y de especie, entonces date a pensar que empieza la oligarquía que hay en él a convertirse en democracia. *e*

—Por fuerza —dijo.

—Y así como la ciudad se transformaba [65] al venir un aliado exterior en socorro de uno de los partidos de ella

---

[61] 552 *c*, 556 *a*.

[62] La descripción que, en el trozo que aquí empieza, se hace de la transformación del hombre oligárquico en democrático y de las características de éste es considerada con razón por antiguos y modernos como una de las piezas maestras de la literatura universal: la penetración psicológica corre en ella pareja con la elevación del estilo; la profundidad del pensamiento, con la variedad y audacia de las metáforas y con la belleza del lenguaje. Platón tuvo para su cuadro modelos vivos en Alcibíades y la democracia ateniense.

[63] 558 *c-d*.

[64] Zánganos con aguijón; cf. 552 *c* y sigs.

[65] 556 *e*.

siendo de la misma índole que éste, ¿no ocurre que el adolescente se transforma también si a uno de los géneros de deseos que en él hay le llega de fuera la ayuda de una clase de ellos emparentada y semejante a aquél?

—En un todo.

—Y, a mi ver, si al elemento oligárquico que en él hay le socorre a su vez algún otro aliado, ya sea por parte de
560 su padre, ya de otros deudos que le reprenden y afean
a la cosa, entonces surgen en él la revolución y la contrarrevolución y la lucha consigo mismo.

—¿Cómo no?

—Y alguna vez, supongo yo, lo democrático cede a lo oligárquico y, de determinados deseos, los unos sucumben y los otros van fuera por haber nacido un cierto pudor en el alma del joven y éste entra de nuevo en regla.

—Así en efecto sucede en ciertas ocasiones —dijo.

—Y a su vez, creo yo, otros deseos de la misma estirpe, nacidos bajo aquellos que fueron ya expulsados, se
b multiplican y hacen fuertes por la insipiencia de la educación paterna [66].

—Al menos tal suele ocurrir —replicó.

—Y de ese modo le arrastran a las antiguas compañías y, uniéndose todos los deseos de unos y otros, engendran numerosa descendencia.

—¿Cómo no?

—Y al fin, según pienso, se apoderan de la fortaleza del alma juvenil, dándose cuenta de que está vacía de buenas doctrinas y hábitos y de máximas de verdad, que
c son los mejores vigilantes y guardianes de la razón en las mentes de los hombres amados por los dioses.

—Los mejores con mucho —dijo.

—Y otras máximas y opiniones falsas, creo yo, y presuntuosas dan el asalto y ocupan, en el alma del tal, el mismo lugar que ocupaban aquéllas.

—Sin ninguna duda —dijo.

---

[66] El hombre y el estado oligárquicos, de que proceden el hombre y el estado democráticos, carecían ya de la formación conveniente. Cf. 552 *e*.

—¿Y no es el caso que entonces, retornando a aquellos lotófagos [67], convive abiertamente con ellos y, si de parte de los deudos viene algún refuerzo al elemento de parquedad que hay en su alma, aquellas máximas *d* arrogantes cierran en él las puertas del alcázar real [68] y ni dejan pasar aquel auxilio ni acogen los consejos que, como embajadores, envían otras personas de más edad, sino que ellas triunfan en la lucha y echan fuera el pudor, desterrándolo ignominiosamente y dándole nombre de simplicidad, arrojan con escarnio la templanza, llamándola falta de hombría, y proscriben la moderación y la medida en los gastos como si fuesen rustiquez y vileza, todo ello con la ayuda de una multitud de superfluos deseos? [69]

—Bien de cierto.

—Vaciando, pues, de todo aquello el alma de su prisionero y purgándole como a iniciado en grandes misterios, entonces es cuando introducen en él una brillante y *e* gran comitiva en que figuran coronados la insolencia, la indisciplina, el desenfreno y el impudor; y elogian y adulan a éstos, llamando a la insolencia buena educación; a la indisciplina, libertad; al desenfreno, grandeza de ánimo, y al impudor, hombría [70]. ¿No es así —dije— 561 cómo, en su juventud, se torna de su crianza dentro de *a* los deseos necesarios a la libertad y al desate de los placeres innecesarios y sin provecho?

—A la vista está —dijo él.

—Después de esto, según yo creo, el tal sujeto vive

67 Los «comedores de la flor del olvido» (Homero, *Od.* IX 82 y sigs.) son aquí los hombres a quienes antes se llamó zánganos, que viven enteramente olvidados de su origen divino.

68 Esto es, la acrópolis o fortaleza donde habita el alma a manera de un rey según la concepción platónica.

69 Se ha conjeturado que en este pasaje hay reminiscencias de la conducta de Alcibíades y también de los esfuerzos de Sócrates para hacerle cambiar de vida. Cf. nota a 559 *d*.

70 Esta confusión y cambio de nombres en las cualidades del espíritu y modos de conducta había sido ya observado por Tucídides como muestra de la corrupción general (III 82, 4); cf. también la imitación de Salustio (*Cat.* LII 11).

gastando tanto en los placeres innecesarios como en los necesarios, ya sea su gasto de dinero, de trabajo o de tiempo; y, si es afortunado y no sigue adelante en su
b delirio, sino, al hacerse mayor, acoge, pasado lo más fuerte del torbellino, a unos grupos de desterrados [71] y no se entrega del todo a los invasores, entonces vive poniendo igualdad en sus placeres y dando, como al azar, el mando de sí mismo al primero que cae hasta que se sacia y lo da a otro sin desestimar a ninguno, sino nutriéndolos por igual a todos [72].

—Bien seguro.

—Y no da acogida —dije yo— a máxima alguna de verdad ni la deja entrar en su reducto si alguien le dice
c que son distintos los placeres que traen los deseos justos y dignos y los que responden a los deseos perversos, y que hay que cultivar y estimar los primeros y refrenar y dominar los segundos, sino que a todo esto vuelve la cabeza y dice que todos son iguales y que hay que estimarlos igualmente.

—De cierto —dijo— que eso es lo que hace el que se encuentra en tal situación.

—Y así pasa su vida día por día —dije yo—, condescendiendo con el deseo que le sale al paso, ya embriagado y tocando la flauta, ya bebiendo agua [73] y adelgazan-
d do; otras veces haciendo gimnasia; otras, ocioso y despreocupado de todo, y en alguna ocasión, como si dedicara su tiempo a la filosofía. Con frecuencia se da a la política y, saltando a la tribuna, dice y hace lo que le

---

[71] Esto es, de las buenas inclinaciones anteriormente expulsadas.

[72] La igualdad que el estado democrático pone entre sus ciudadanos la instaura el hombre democrático entre sus placeres, de cualquiera índole y calidad que éstos sean. Parece excesivo, sin embargo, formular esta relación como lo hace Nettleship (citado por Adam *ad loc.*) diciendo que uno y otro hacen su principio de la ausencia de principio; porque esto se puede decir del individuo democrático tal como lo concibe Platón, pero el estado democrático establece inmediatamente solo una igualdad o indiferencia de personas.

[73] El bebedor de agua, es decir, el hombre totalmente abstemio, se presentaba a veces como un ser ridículo a los ojos de los atenienses.

viene a las mientes; y, si en algún caso le dan envidia unos militares, a la milicia va, y si unos banqueros, a la banca. Y no hay orden ni sujeción alguna en su vida, sino que, llamando agradable, libre y feliz a la que lleva, sigue con ella por encima de todo.

—Has recorrido de punta a cabo —dijo— la vida de *e* un hombre igualitario.

—Y pienso —proseguí— que este hombre es muy vario y está repleto de índoles distintas y que él es el lindo y abigarrado semejante a la ciudad de que hablábamos [74]. Y muchos hombres y mujeres envidiarían su vida, que tiene en sí muchos modelos de regímenes políticos y modos de ser.

—Ése es, de cierto —dijo.

—¿Y qué? ¿Quedará el tal varón catalogado al lado 562 de la democracia en la idea de que hay razón para llamar- *a* le democrático?

—Quede, en efecto —dijo.

XIV. —Nos falta, pues, que tratar —dije yo— del más hermoso régimen político y del hombre más bello [75], que son la tiranía y el tirano.

—De entero acuerdo —dijo.

—Veamos entonces, mi querido amigo, ¿con qué carácter nace la tiranía? Porque, por lo demás, parece evidente que nace de la transformación de la democracia.

—Evidente.

—¿Y acaso no nacen de un mismo modo la democracia de la oligarquía y la tiranía de la democracia? *b*

—¿Cómo?

—El bien propuesto —dije yo— y por el que fue establecida la oligarquía era la riqueza, ¿no es así?

—Sí.

—Ahora bien, fue el ansia insaciable de esa riqueza y el abandono por ella de todo lo demás lo que perdió a la oligarquía [76].

---

74 557 *c*.

75 Naturalmente, irónico.

76 555 *c*-557 *a*.

—Es verdad —dijo.

—¿Y no es también el ansia de aquello que la democracia define como su propio bien lo que disuelve a ésta?

—¿Y qué es eso que dices que define como tal?

—La libertad —repliqué—. En un Estado gobernado
c democráticamente oirás decir, creo yo, que ella es lo más hermoso de todo y que, por tanto, sólo allí vale la pena de vivir a quien sea libre por naturaleza.

—En efecto —observó—, estas palabras se repiten con frecuencia.

—¿Pero acaso —y esto es lo que iba a decir ahora— el ansia de esa libertad y la incuria de todo lo demás no hace cambiar a este régimen político y no lo pone en situación de necesitar de la tiranía? —dije yo.

—¿Cómo? —preguntó.

—Pienso que, cuando una ciudad gobernada democráticamente y sedienta de libertad tiene al frente a unos
d malos escanciadores y se emborracha más allá de lo conveniente con ese licor sin mezcla, entonces castiga a sus gobernantes, si no son totalmente blandos y si no le procuran aquélla en abundancia, tachándolos de malvados y oligárquicos [77].

—Efectivamente, eso es lo que hacen —dijo.

—Y a quienes se someten a los gobernantes —dije— les injuria, como a esclavos voluntarios y hombres de nada; y a los gobernantes que se asemejan a los gobernados y a los gobernados que parecen gobernantes los
e encomia y honra así en público como en privado. ¿No es, pues, forzoso que en una tal ciudad la libertad se extienda a todo?

—¿Cómo no?

---

[77] Sobre estas violentas reacciones de la democracia, véanse en Jenofonte (*Hell.* I 7, 12 y sigs.) las discusiones del proceso que siguió a la batalla de las Arginusas. Nuestra generación conoce de cierto la forma en que los diversos partidos políticos que aspiran a suceder a un régimen derribado se motejan entre sí de afines de los vencidos.

—Y que se filtre la indisciplina, ¡oh, querido amigo!, en los domicilios privados —dije— y que termine por imbuirse hasta en las bestias [78].

—¿Cómo ha de entenderse eso que dices? —preguntó.

—Pues que el padre —dije— se acostumbra a hacerse igual al hijo y a temer a los hijos, y el hijo a hacerse igual al padre y a no respetar ni temer a sus progenitores a fin de ser enteramente libre; y el meteco se iguala al ciudadano y el ciudadano al meteco y el forastero 563
ni más ni menos. *a*

—Sí, eso ocurre —dijo.

—Eso y otras pequeñeces por el estilo —dije—: allí el maestro teme a sus discípulos y les adula; los alumnos menosprecian a sus maestros y del mismo modo a sus ayos; y, en general, los jóvenes se equiparan a los mayores y rivalizan con ellos de palabra y de obra y los ancianos, condescendiendo con los jóvenes, se hinchen *b*
de buen humor y de jocosidad, imitando a los muchachos, para no parecerles agrios ni despóticos.

—Así es en un todo —dijo.

—Y el colmo, amigo, de este exceso de libertad en la democracia —dije yo— ocurre en tal ciudad cuando los que han sido comprados con dinero no son menos libres que quienes los han comprado [79]. Y a poco nos olvida-

---

[78] Sobre la inestabilidad de los regímenes políticos, especialmente de la democracia, y la consiguiente perpetua transformación de aquéllos, léanse las palabras de Donoso Cortés (*Ensayo sobre el Catolicismo, etc.* III 3): «En las esferas políticas no acierta (el hombre) a rendir culto a la libertad sin negar a la autoridad su culto y su homenaje; en las esferas sociales no sabe otra cosa sino sacrificar la sociedad al individuo o los individuos a la sociedad... Si alguna vez ha intentado mantenerlo todo en su propio nivel, poniendo en las cosas cierta manera de paz y de justicia, luego al punto la balanza en que las pesa ha rodado por tierra hecha fragmentos como si hubiera una irremediable falta de proporción entre la pesadumbre de la balanza y la flaqueza del hombre».

[79] El lector moderno percibe fácilmente en esta frase el sentimiento general de la Antigüedad acerca del esclavo, sentimiento al que no pudieron escapar los espíritus más egregios.

mos de decir cuánta igualdad y libertad hay en las mujeres respecto de los hombres y en los hombres respecto de las mujeres.

c —Así, pues, según aquello de Esquilo, ¿«diremos cuanto nos vino ahora a la boca»? [80] —preguntó.

—Sin dudarlo —contesté—, y lo que digo es esto: que, por lo que se refiere a las bestias que sirven a los hombres, nadie que no lo haya visto podría creer cuánto más libres son allí que en ninguna otra parte, pues, conforme al refrán [81], las perras se hacen sencillamente como sus dueñas, y lo mismo los caballos y asnos, que llegan allí a acostumbrarse a andar con toda libertad y empaque, empellando por los caminos a quienquiera que encuentren si no se les cede el paso [82]; y todo lo demás

d resulta igualmente henchido de libertad.

—Me estás contando —dijo— mi propio sueño [83], pues a mí me ha ocurrido eso más de una vez cuando salgo para el campo.

—¿Y conoces —dije— el resultado de todas estas cosas juntas, por causa de las cuales se hace tan delicada el alma de los ciudadanos que, cuando alguien trata de imponerles la más mínima sujeción, se enojan y no la resisten? Y ya sabes, creo yo, que terminan no preocupándose siquiera de las leyes, sean escritas o no, para

e no tener en modo alguno ningún señor.

—Muy bien que lo sé —contestó.

XV. —He aquí, ¡oh, amigo! —dije—, el principio, tan bello y hechicero, de donde, a mi parecer, nace la tiranía.

---

[80] Esquilo, fr. 351 R.

[81] El refrán decía «como la dueña, tal la perra» y se empleaba en el sentido de «como es la señora, así la sirvienta». Pero Platón le conserva aquí a su propósito el valor literal.

[82] Platón refleja en este pasaje un aspecto de la vida pública ateniense. Las dificultades del tránsito por las grandes ciudades han sido también frecuente objeto de sátira en las literaturas modernas.

[83] La frase era sin duda proverbial e indicaba la conformidad de experiencia del que escucha con aquello que se ha referido.

—Hechicero, en efecto —replicó—; pero ¿qué es lo que viene después?

—Que la misma enfermedad —dije— que, produciéndose en la oligarquía, acabó con ella, esa misma se hace aquí aún más grave y poderosa, a causa de la licencia que hay, y esclaviza a la democracia. Pues en realidad todo exceso en el obrar suele dar un gran cambio en su contrario lo mismo en las estaciones que en las plantas que en los cuerpos y no menos en los regímenes 564
políticos. *a*

—Es natural —dijo.

—La demasiada libertad parece, pues, que no termina en otra cosa sino en un exceso de esclavitud lo mismo para el particular que para la ciudad.

—Así parece, ciertamente.

—Y por lo tanto —proseguí— es natural que la tiranía no pueda establecerse sino arrancando de la democracia; o sea que, a mi parecer, de la extrema libertad sale la mayor y más ruda esclavitud [84].

—Eso es lo natural, en efecto —replicó.

—Pero no era esto lo que preguntabas, según creo —dije—, sino cuál era esa enfermedad que nace en la *b*
oligarquía y que es la misma que esclaviza a la democracia.

—Dices verdad —observó.

—Pues bien —dije yo—, me refería al linaje de hombres holgazanes y pródigos: una parte de ellos más varonil, que es la que guía, y otra más cobarde, que le sigue; y los comparábamos con zánganos, los unos provistos de aguijón, los otros sin él.

—Y muy justamente —observó.

---

[84] Platón está embargado por el recuerdo de las cosas de Grecia y especialmente por el de Dionisio I de Siracusa. Además el proceso que él expone es el que encuentra correspondencia en la vida individual, donde a la igualdad de los deseos buenos y malos sucede el imperio de estos últimos; pero evidentemente la tiranía política puede tener y ha tenido otros orígenes además de la evolución de la democracia.

—Ésos, pues, al aparecer en cualquier régimen, lo perturban como la mucosidad y la bilis [85] perturban al
c cuerpo —proseguí—; y es necesario que el buen médico y legislador de la ciudad, no menos que el entendido apicultor, se prevenga de ellos muy de antemano, en primer lugar para que no nazcan y, si llegan a nacer, para arrancarlos lo más pronto posible juntamente con sus panales.

—Sí, ¡por Zeus! —dijo él—, desde luego.

—Vamos ahora —dije— a considerarlo en otro aspecto para que veamos más distintamente lo que queremos ver.

—¿Cómo?

—Dividamos con el pensamiento la ciudad democrática en tres partes, de las que efectivamente está forma-
d da en la realidad [86]. Una es, creo yo, el linaje que nace en ella por la misma licencia que allí hay, no menos numeroso que en la ciudad oligárquica.

—Así es.

—Pero resulta mucho más corrosivo que en aquélla.

—¿Cómo así?

—Allá, por no recibir honras, sino más bien ser apartado de los mandos, resulta inexperto y sin poder, pero en la democracia, en cambio, es él quien manda, con pocas excepciones, y su parte más corrosiva es la que

---

[85] La bilis, según Aristóteles, es caliente, y la flema o mucosidad, fría; aquélla representa a los zánganos con aguijón, y ésta, a los que carecen de él.

[86] Aquí tiene también Platón puesta la vista en la Atenas de su tiempo. Oportunamente se citan como ilustración de todo este pasaje unos versos de *Las suplicantes* de Eurípides (237-245) que hay quien considera interpolados: «Porque hay tres clases de ciudadanos. Los ricos son inútiles y siempre quieren más; peligrosos los hombres resultan que no tienen fortuna y que, invadidos por desmedida envidia, descargan su aguijón perverso contra aquellos que de acomodo gozan cuando malvados jefes con su habla les excitan; pero hay una tercera clase, la que está en medio y a las ciudades salva cumpliendo con buen orden lo que se le prescribe». Ciertamente la clasificación de Eurípides no corresponde a la apuntada por Platón en este lugar, entre otras razones porque cada una de ellas se refiere a un momento distinto de la evolución política; pero sirve para ilustrarla en algunos puntos.

habla y obra; el resto, sentado en torno de las tribunas, runfla y no aguanta a quien exponga opinión distinta, de modo que en semejante régimen todo se administra e
por esta clase de hombres salvo un corto número de los otros [87].

—Muy de cierto —dijo.

—Pero hay otro grupo que siempre se distingue de la multitud.

—¿Cuál es?

—Buscando todos la ganancia, los que por su índole son más ordenados se hacen generalmente los más ricos.

—Es natural.

—Y de ahí es, si no me equivoco, de donde los zánganos sacan más miel y con mayor facilidad.

—En efecto —dijo—, ¿cómo habrían de sacársela a los que tienen poco?

—Y tales ricos son, a mi ver, los que se llaman hierba [88] de zánganos.

—Eso parece —contestó.

XVI. —El tercer linaje será el del pueblo, esto es, 565
el de aquellos que, viviendo por sus manos o apartados a
de las actividades públicas, tienen escaso caudal. Y es el linaje más extenso y el más poderoso en la democracia cuando se reúne en asamblea.

—Así es, de cierto —dijo—; pero con frecuencia no quiere hacerlo si no recibe una parte de miel [89].

---

[87] Con esta mala opinión que Platón tiene de los demagogos confróntese lo que Tucídides (II 65, 10-11) dice sobre los sucesores de Pericles. Pero el mismo Platón admite aquí excepciones, y aun más explícitamente en el *Gorgias* (526 *a-b*), donde cita al ateniense Aristides, jefe demócrata «grandemente renombrado aun entre los otros helenos».

[88] Esto es, «pasto». Sin duda se trata de una expresión proverbial.

[89] Hay aquí ciertos toques que ilustran la decadencia de la democracia ateniense: cuando los ciudadanos empezaron a exigir del Estado recompensas por su contribución en la marcha de los asuntos públicos y descuidaron con ello sus normales medios de vida, la democracia comenzó a pervertirse.

—Y la recibe siempre —dije— en la medida en que les es posible a los que mandan el quitar su hacienda a los ricos y repartir algo al pueblo, aunque quedándose ellos con la mayor parte [90].

b —Así es como la recibe, en efecto —dijo.

—Y entonces, creo yo, los que han sufrido el despojo se ven forzados a defenderse hablando ante el pueblo y haciendo cuanto cabe en sus fuerzas.

—¿Cómo no?

—Y, aunque en realidad no quieran cambiar nada, son inculpados por los otros de que traman asechanzas contra el pueblo y de que son oligárquicos [91].

—¿Qué otra cosa cabe?

—Y así, cuando ven al fin que el pueblo, no por su *c* voluntad, sino por ser ignorante y porque le engañan los calumniadores, trata de hacerles daño, entonces, quiéranlo o no, se hacen de veras oligárquicos y no espontáneamente; antes bien, es el mismo zángano el que, picándoles, produce este mal [92].

—Así es en un todo.

—Y surgen denuncias, procesos y luchas entre unos y otros.

—En efecto.

—¿Y así el pueblo suele siempre escoger a un deter-

---

[90] Viva impresión igualmente de la política de Atenas. Compárense, por ejemplo, las consideraciones que Bdelicleón hace a Filocleón sobre la miseria de la paga que reciben los heliastas en comparación con las ganancias de los políticos de quienes son instrumento (Aristóf. *Vesp.* 655 y sigs.) y Demóstenes, III 31, donde dice: «Ahora, por el contrario, los políticos son los dueños de los bienes y por ellos se hace todo, mientras que vosotros, los que formáis el pueblo, enervados y despojados de vuestras riquezas y de vuestros aliados, quedáis reducidos a la condición de servidores y ciudadanos accesorios, contentos cuando se os da algo del fondo de espectáculos u os organizan ésos una procesión en las Boedromias; y, lo que es el colmo de la hombría, aún les agradecéis que os den lo propio vuestro».

[91] Cf. nota a 562 *d*.

[92] Isócrates recuerda asimismo que los atenienses habían obligado a los ciudadanos más ilustres y más de provecho a hacerse oligárquicos a fuerza de acusarlos de oligarquía (XV 318).

minado individuo y ponerlo al frente de sí mismo [93], mantenerlo y hacer que medre en grandeza?

—Eso suele hacer, en efecto.

—Resulta, pues, evidente —proseguí— que, dondequiera que surge un tirano, es de esta raíz de la jefatura y no de otro lado [94] de donde brota. *d*

—Bien evidente.

—¿Y cuál es el principio de la transformación del jefe en tirano? ¿No es claro que empieza cuando comienza el jefe a hacer aquello de la fábula que se cuenta acerca del templo de Zeus Liceo en Arcadia?

—¿Qué fábula? —preguntó.

—La de que el que gusta de una entraña humana desmenuzada entre otras de otras víctimas, ése fatalmente ha de convertirse en lobo. ¿No has oído ese relato? [95]

—Sí.

—¿Y así, cuando el jefe del pueblo, contando con una multitud totalmente dócil, no perdona la sangre de su raza, sino que acusando injustamente, como suele ocurrir, lleva a los hombres a los tribunales y se mancha, 566
destruyendo sus vidas y gustando de la sangre de sus *a*
hermanos con su boca y lengua impuras, y destierra y mata mientras hace al mismo tiempo insinuaciones sobre rebajas de deudas y repartos de tierras [96], no es fuerza y fatal destino para tal sujeto el perecer a manos de sus enemigos o hacerse tirano y convertirse de hombre en lobo? [97]

---

93 En Atenas los metecos o forasteros residentes tenían un *prostátes* (lat. *patronus*) que los representaba y defendía en juicio. Así ahora el pueblo erige un patrón o jefe que luego se le convierte en tirano.

94 Cf., sobre esta afirmación, nota a 564 *a*.

95 Pausanias, VIII 2, 3, refiere así la leyenda: «Licaón llevó al altar de Zeus Liceo una criatura humana, la sacrificó y vertió la sangre sobre el altar; y se cuenta que, inmediatamente después del sacrificio, quedó convertido de hombre en lobo».

96 Lugares comunes de los demagogos revolucionarios.

97 Obsérvese la fatalidad que atribuye Platón a la vida del tirano. Jenofonte afirma (*Hier.* VII 12) que ningún tirano se atreve a deponer su poder; y Tucídides advierte, por boca de Pericles (II 63, 2), que la tiranía es muy peligrosa de dejar.

—Es de toda necesidad —dijo.

—Así viene a resultar —dije— el que se levanta en sedición contra las gentes acaudaladas.

—Así.

—Y cuando, habiendo sido desterrado, vuelve a la patria a pesar de sus enemigos, ¿no llega entonces como tirano consumado? [98]

—Claro está.

—Y, si son impotentes para echarlo o matarlo poniendo a la ciudad contra él, en ese caso conspiran para darle a escondidas muerte violenta.

—Al menos tal suele ocurrir —dijo.

—Y este es el punto en que todos los que han llegado a esta situación recurren a aquella famosa súplica de los tiranos [99] en que piden al pueblo algunos guardias de corps para que aquél conserve su defensor.

—Muy de cierto —dijo.

—Y los del pueblo se los dan, creo yo, temiendo por él, pero enteramente seguros por lo que toca a ellos mismos.

—Muy de cierto también.

—Y, cuando ve esto el hombre que tiene riquezas y que, por tenerlas, se siente inculpado de ser enemigo del pueblo, entonces es, ¡oh, camarada!, cuando éste, ajustándose al oráculo dado a Creso,

«escapa a lo largo del Hermo
pedregoso sin miedo a que alguno le llame cobarde» [100].

---

[98] Recuérdese a este propósito la expulsión y vuelta de Pisístrato. En todo este pasaje Platón muestra cómo el tirano se hace abierto o solapadamente tal por la resistencia abierta o encubierta de sus enemigos.

[99] Como en los casos de Teágenes de Mégara, Pisístrato y Dionisio de Siracusa.

[100] En Heródoto (I 55) el rey lidio Creso pregunta al oráculo de Delfos si será de larga duración su monarquía y la pitonisa le responde en unos versos en que le aconseja una impúdica huida en el momento en que sepa que ha accedido al trono de Persia un mulo, es decir, un personaje de raza mixta, Ciro, hijo del persa Cambises y la meda Mandane, que iba en efecto a destronarle.

—No, en efecto —dijo—, porque no tendría tiempo de avergonzarse segunda vez.

—Y al que es cogido —dijo— bien seguro que se le entrega a la muerte.

—Sin remedio.

—Y es manifiesto que aquel jefe no yace «grande, ocupando un espacio infinito» [101], sino que, echando *d* abajo a otros muchos, se sienta en el carro de la ciudad consumando su transformación de jefe en tirano.

—¿Cómo podría no ser así? —dijo.

XVII. —¿Repasamos ahora —seguí— la felicidad del hombre y la de la ciudad en que surge un mortal de esa especie?

—Conforme. Hagámoslo así —dijo.

—¿No es cierto —dije— que, en los primeros días y en el primer tiempo, aquél sonríe y saluda a todo el que encuentra a su paso, niega ser tirano, promete muchas *e* cosas en público y en privado, libra de deudas y reparte tierras al pueblo y a los que le rodean y se finge benévolo y manso para con todos?

—Es de rigor —contestó.

—Y pienso que, cuando en sus relaciones con los enemigos de fuera se ha avenido con los unos y ha destruido a los otros y hay tranquilidad por parte de ellos, entonces suscita indefectiblemente algunas guerras para que el pueblo tenga necesidad de un conductor [102].

—Es natural.

---

101 Expresión homérica con que se describe el cadáver de un guerrero tendido en tierra (*Il.* XVI 776). Sugerencia de Homero es también la imagen del tirano que se sienta en su carro después de haber derribado a otros muchos.

102 Aristót. *Pol.* 1313 *b* 28-29 dice: «el tirano hace guerras para que las gentes estén ocupadas y pasen la vida necesitadas de un conductor». En toda esta descripción del tirano se trasluce la figura de Dionisio el Viejo de Siracusa: él también empezó repartiendo las tierras, hizo de la lucha con los cartagineses la base de su poder, requirió la protección de una guardia de ciudadanos nuevos, suprimió violentamente a sus enemigos y ofendió la conciencia de los griegos con el despojo de los templos.

567 —¿Y para que, pagando impuestos, se hagan pobres
a y, por verse forzados a atender a sus necesidades cotidianas, conspiren menos contra él? [103]

—Evidente.

—¿Y también, creo yo, para que, si sospecha de algunos que tienen temple de libertad y no han de dejarle mandar, tenga un pretexto para acabar con ellos entregándoles a los enemigos? ¿No es por todo eso por lo que le es necesario siempre al tirano promover guerras?

—Necesario, en efecto.

b —Pero, al obrar así, ¿no se expone a hacerse más y más odioso a los ciudadanos?

—¿Cómo no?

—¿Y no sucede que algunos de los que han ayudado a encumbrarle y cuentan con influencia se atrevan a franquearse ya con él, ya entre sí unos y otros, censurando las cosas que ocurren, por lo menos aquellos que sean más valerosos?

—Es natural.

—Y así el tirano, si es que ha de gobernar, tiene que quitar de en medio a todos éstos hasta que no deje persona alguna de provecho ni entre los amigos ni entre los enemigos.

—Está claro.

—Debe, por tanto, mirar perspicazmente quién es
c valeroso, quién alentado, quién inteligente y quién rico, y es tal su dicha que por fuerza, quiéralo o no, ha de ser enemigo de todos éstos y conspirar en su contra hasta que depure la ciudad.

—¡Hermosa depuración! —dijo.

—Sí —repliqué—, la opuesta a la que hacen los médicos en el cuerpo: pues éstos, quitando lo peor, dejan lo mejor y aquél hace todo lo contrario [104].

---

[103] Aristót. l. c. señala todas estas intenciones como propias del tirano con referencia especial a Dionisio de Siracusa.

[104] Es la que aconsejó Trasibulo de Mileto a Periandro de Corinto, cuando, ante el emisario que éste le había enviado para pedirle parecer, fue cortando en el campo las espigas más altas y lozanas (Heród. V 92).

—Y según parece —dijo— resulta para él una necesidad si es que ha de gobernar.

XVIII. —¡Pues sí que es envidiable —dije— la necesidad a que está sujeto, que le impone el vivir con la *d* muchedumbre de los hombres ruines, siendo además odiado por ellos, o dejar de vivir!

—Tal es ella —dijo.

—¿Y no es cierto que, mientras más odioso se haga a los ciudadanos al obrar así, mayor y más segura será la guardia de hombres armados que necesite?

—¿Cómo no?

—¿Y quiénes serán esos leales? ¿De dónde los sacará?

—Volando —dijo— vendrán por sí mismos en multitud si les da sueldo.

—Me parece, ¡por vida del perro! —exclamé—, que te refieres a otros zánganos, pero extranjeros éstos y *e* procedentes de todas partes [105].

—Y es verdad lo que te parece —dijo.

—¿Y qué? ¿No querría acaso a los del país...?

—¿Cómo? [106]

—Quitando los siervos a los ciudadanos y dándoles libertad, hacerlos de su guardia.

—Bien seguro —dijo—, puesto que éstos resultan los más fieles para él.

—¡Pues buena cosa —dije— es la que, según tú, le ocurre al tirano si ha de utilizar a tales personas como 568 amigos y leales servidores después de haber hecho pere- *a* cer a aquellos otros!

—Y, sin embargo —dijo—, de ellos se sirve.

—¿Y así estos tales compañeros le admiran —dije—

[105] Las guardias personales de mensajeros extranjeros eran cosa general en las tiranías de Grecia y se dieron también en la de Dionisio. Éste se valió igualmente para ello de los siervos a quienes sacó de la esclavitud privada, procedimiento a que se alude después en el texto.

[106] La interrupción de Adimanto expresa su asombro ante la idea de que los propios ciudadanos puedan servir de guardia al tirano como parecía desprenderse del comienzo de la frase de Sócrates.

y los nuevos ciudadanos [107] forman su sociedad mientras que los que son como deben ser le odian y le esquivan?

—¿Cómo no han de hacerlo?

—No sin razón —dije— se tiene a la tragedia en general como algo lleno de sabiduría y, dentro de ella, principalmente a Eurípides [108].

—¿Por qué así?

—Porque él es quien dejó oír aquel dicho propio de
b una mente sagaz de que «son sabios los tiranos porque a otros sabios tratan» [109]. Y es claro que, en su entender, los sabios con quienes aquél convive no son otros que los ya mencionados.

—Y elogia a la tiranía —agregó él— como cosa que iguala a los dioses con otras muchas alabanzas [110]; y esto no sólo él, sino los otros poetas.

—Ahora bien —seguí—, como también son sabios los poetas trágicos, seguro que nos perdonan, a nosotros y a los que siguen una política allegada de la nuestra, el que no les acojamos en nuestra república por ser cantores de la tiranía.

—Pienso —dijo— que nos han de perdonar, por lo
c menos los que entre ellos sean discretos.

—No obstante ellos van, creo yo, dando vueltas por las otras ciudades, congregando a las multitudes y al-

---

[107] Esto es, los esclavos convertidos en ciudadanos: neopolitas los llamaba, en efecto, Dionisio (Diod. XIV 7, 4).

[108] Con esta inesperada arremetida contra Eurípides, cf. la dirigida contra Homero en el primer libro (334 *a-b*).

[109] El dicho no es de Eurípides, sino de Sófocles en su tragedia *Ayante el locro*, hoy perdida (fr. 14 R.). Pero lo que se ha de observar es la ingeniosa malicia con que Platón la interpreta refiriéndola a los que ya ha considerado como únicos compañeros del tirano: los mercenarios extranjeros y los esclavos emancipados. En el original, naturalmente, se aludía a los «sabios», principalmente poetas, que solían atraer los tiranos a sus cortes.

[110] Eurip. *Tr.* 1169 habla en efecto de «el divino poder» con referencia a la tiranía y en otros varios pasajes la celebra en diversos términos; pero la verdad es que también la censura en otros tantos, y en principio no se puede hacer responsable a un poeta dramático de todo aquello que pone en boca de sus personajes.

quilando voces hermosas, sonoras y persuasivas [111]; y con ello arrastran los regímenes políticos hacia la tiranía o la democracia.

—Muy de cierto.

—Y además reciben sueldo y honras sobre todo, como es natural, de los tiranos, y en segundo lugar, de la democracia; pero, cuanto más suben hacia la cima de los regímenes políticos, tanto más desfallece su honor *d* como imposibilitado de andar por falta de aliento [112].

—Así es en un todo.

XIX. —Pero con esto —dije— nos hemos desviado de nuestro camino. Volvamos a hablar del ejército del tirano, de aquel ejército hermoso, grande, multicolor y siempre cambiante, y digamos de dónde sacará para mantenerlo.

—Está claro —dijo— que, si hay tesoros sagrados en la ciudad, los gastará; y mientras le baste el precio de su venta, serán menores los tributos que imponga al pueblo.

—¿Y qué hará cuando falten aquellos recursos? *e*

—Pues no hay duda —contestó—; vivirá de los bienes paternos, así él como sus comensales, sus amigos y sus cortesanas.

—Entendido —dije—: el pueblo que ha engendrado al tirano mantendrá a éste y a sus socios.

—No le quedará más remedio —afirmó.

—¿Cómo lo entiendes? —pregunté—. ¿Y si el pueblo se irrita y dice que no procede que un hijo, en el vigor de su juventud, sea alimentado por su padre, sino al contrario, el padre por el hijo, y que no lo engendró 569 y lo puso en su puesto para que, al hacerse grande, él, *a* el padre, tuviera, esclavo de sus propios esclavos, que

111 Se refiere, naturalmente, a las de los actores.

112 Es, como se ha observado, lo más duro acaso que Platón ha dicho de la poesía; que cuanto más elevada es la constitución política de un pueblo, menos honor se tributa en él a aquélla. Y así los dos regímenes que más la favorecen son los dos más perversos: la democracia y la tiranía.

mantenerlo, así como a los esclavos mismos y a otros advenedizos, sino para quedar libre, bajo su jefatura, de los ricos y de los que se llaman en la ciudad hombres de pro [113], y si, en vista de ello, les manda salir de la ciudad a él y a su cohorte como el padre que echa de su casa a un hijo suyo en compañía de sus turbulentos invitados?

—Entonces, ¡por Zeus! —exclamó él—, vendrá a
b darse cuenta el pueblo de cómo obró y de qué clase de criatura engendró, cuidó e hizo medrar; y de cómo, siendo el más débil, pretende expulsar a otros más fuertes que él.

—¿Cómo lo entiendes? —pregunté—. ¿Se atreverá el tirano a violentar a su padre y aun a pegarle si no se le somete?

—Sí —dijo—, una vez que le haya quitado las armas.

—Así —dije yo— llamas parricida al tirano y perverso sustentador de la vejez; y a lo que parece, esto es lo que se conoce universalmente como tiranía. Y el
c pueblo, huyendo, como suele decirse [114], del humo de la servidumbre bajo hombres libres, habrá caído en el fuego del poder de los siervos; y en lugar de aquella grande y destemplada libertad viene a dar en la más dura y amarga esclavitud: la esclavitud bajo esclavos.

—Muy de cierto —dijo—; eso es lo que ocurre.

—¿Y qué? —dije—. ¿Nos saldremos de tono si decimos que hemos expuesto convenientemente cómo sale la tiranía de la democracia y cómo es aquélla una vez que nace?

—Bien en un todo lo hemos expuesto —replicó.

---

113 Recuérdese que la democracia sucedió a la oligarquía.

114 «Huyendo del humo vine a dar en el fuego», decía el proverbio. El pueblo ha erigido al tirano para no ser esclavo de hombres libres y con ello ha llegado a ser esclavo de esclavos.

IX

I. —Queda por ver —dije— el hombre tiránico en 571
sí mismo; cómo surge por la transformación del demo- *a*
crático, cuál es, una vez que nace, y de qué modo vive,
si desgraciado o feliz.

—En efecto, eso es lo que nos queda por examinar —replicó.

—¿Y sabes —dije— lo que aún echo de menos?

—¿Qué?

—En lo relativo a los deseos[1] creo que no hemos analizado bien cuántos y de qué clase son; y, habiendo falta en esto, va a adolecer de oscuridad la investiga- *b*
ción que nos proponemos.

—¿Y no estamos aún —preguntó— en ocasión de proveer a ello?

---

[1] Los deseos son los promotores del cambio en el hombre; los que le hacen tiránico como los que le hacen oligárquico o democrático. Pero a cada transformación corresponden deseos de diferente especie y por eso se impone la clasificación y estudio de éstos antes de pasar adelante.

—Sí por cierto; y atiende a lo que en esos deseos quiero percibir, que es esto: me parece que de los placeres y deseos no necesarios una parte son contra ley [2] y es probable que se produzcan en todos los humanos; pero, reprimidos por las leyes y los deseos mejores con ayuda de la razón, en algunos de los hombres desaparecen totalmente o quedan sólo en poco número y sin
c fuerza, pero en otros, por el contrario, se mantienen más fuertes y en mayor cantidad.

—¿Y qué deseos —preguntó— son esos de que hablas?

—Los que surgen en el sueño —respondí—, cuando duerme la parte del alma razonable, tranquila y buena rectora de lo demás y salta lo feroz y salvaje de ella, ahíto de manjares o de vino, y, expulsando al sueño, trata de abrirse camino y saciar sus propios instintos [3]. Bien sabes que en tal estado se atreve a todo, como liberado y desatado de toda vergüenza y sensatez, y no se retrae en su imaginación del intento de cohabitar con su propia madre o con cualquier otro ser, humano, divino o
d bestial, de mancharse en sangre de quien sea, de comer sin reparo el alimento que sea [4]; en una palabra, no hay disparate ni ignominia que se deje atrás.

—Verdad pura es lo que dices —observó.

—Pero, por otra parte, a mi ver, cuando uno se halla en estado de salud y templanza respecto de sí mismo y se entrega al sueño después de haber despertado su propia razón y haberla dejado nutrida de hermosas palabras y conceptos; cuando ha reflexionado sobre sí mismo y

---

[2] Se entiende «contra ley natural»: el adjetivo *paránomos* califica frecuentemente lo antinatural y monstruoso como se ve en lo que sigue de este mismo pasaje.

[3] Este predominio de la parte inferior no es, pues, efecto del sueño en sí, sino del estado en que el hombre se entrega a él.

[4] Sófocles (*Oed. rex* 980 y sigs.): «no te asusten tampoco las nupcias con tu madre; son muchos los mortales que en sueños han dormido con las suyas»; recuérdese también el famoso sueño de César. En lo demás se trata de parricidios u otros asesinatos monstruosos, antropofagia, etc.

no ha dejado su parte concupiscible ni en necesidad ni *e*
en hartura, a fin de que repose y no perturbe a la otra
parte mejor con su alegría o con su disgusto, sino que la 572
permita observar en su propio ser y pureza e intentar *a*
darse cuenta de algo que no sabe, ya sea esto de las
cosas pasadas, ya de las presentes, ya de las futuras;
cuando amansa del mismo modo su parte irascible y no
duerme con el ánimo excitado por la cólera contra na-
die, sino que, apaciguando estos dos elementos, pone en
movimiento el tercero, en que nace el buen juicio, y
así se duerme, bien sabes que es en este estado cuando *b*
mejor alcanza la verdad y menos aparecen las nefandas
visiones de los sueños [5].

—Eso es enteramente lo que yo también creo —dijo.

—Pero nos hemos dejado arrastrar demasiado lejos;
lo que queríamos reconocer era esto: que hay en todo
hombre, aun en aquellos de nosotros que parecen me-
surados, una especie de deseos temible, salvaje y contra
ley, y que ello se hace evidente en los sueños. Mira,
pues, si te parece que vale algo lo que digo y si estás
conforme.

—Lo estoy.

II. —Recuerda, pues, cómo dijimos [6] que era el
hombre democrático: había nacido y se había criado des- *c*
de su primera edad bajo un padre ahorrativo, que daba
valor solamente a la pasión del dinero y despreciaba
los deseos superfluos que tienen por objeto la diversión
o el fausto. ¿No es así?

---

[5] Platón mismo (*Tim.* 45 *e*- 46 *a*) observa que las imágenes de los sueños corresponden a lo que el alma ha tenido en sí durante la vigilia. Y esto es lugar común de la literatura posterior; cf. Quevedo (*El sueño de las calaveras*): «Y aunque en casa de un poeta es cosa dificultosa de creer que haya cosa de juicio, aun por sueños, le hubo en mí por la razón que da Claudiano... diciendo que todos los animales sueñan de noche como sombras de lo que trataron de día». También es común en la antigüedad la idea del poder adivinatorio que el alma adquiere en el sueño; de aquí la antiquísima reputación de los onirópolos o intérpretes de ensueños (Hom. *Il.* I 63).

[6] 561 *a*-562 *a*.

—Sí.

—Y entrando después en la compañía de hombres más ambiciosos y repletos de los deseos que últimamente mencionábamos, se lanza, movido por el aborrecimiento de la parsimonia de su padre, a todo desafuero y al género de vida de aquéllos; pero, con mejor índole que
d los que lo corrompen y atraído de una parte y otra, queda en mitad de los dos modos de ser y, gustando moderadamente, a su parecer, de ambos lleva una vida que no es ni villana ni infame, convertido de oligárquico en democrático [7].

—Esa era —dijo— y sigue siendo nuestra opinión sobre tal sujeto.

—Imagínate ahora —dije— que, llegado a su vez este hombre a la senectud, hay un hijo suyo joven que ha sido criado en las mismas costumbres de aquél.

—Lo imagino.

—E imagínate que le pasa lo mismo que a su padre y que es arrastrado a un desenfreno sin límites llamado
e libertad integral por los que le arrastran; imagínate al padre y a los otros deudos que dan ayuda a los deseos moderados mientras los otros ayudan a los deseos contrarios. Pues bien, cuando estos terribles seductores y creadores de tiranos desconfían de dominar al joven de otra manera sino dándose arte a introducir en él algún
573 amor, como jefe de los deseos ociosos y dilapidadores
a de sus bienes: un zángano grande y con alas [8]... ¿O piensas que es otra cosa el amor entre estos hombres?

—Ninguna otra cosa —dijo— sino precisamente ésa.

—Así, pues, cuando los otros deseos, zumbando en derredor de él y repletos de perfumes, de aromas, de

[7] Parece como si, a la vista del hombre tiránico, el democrático apareciera a los ojos de Platón con luces más favorables que las de antes (cf. 559 *d*).

[8] Este jefe erigido en el alma del hombre democrático corresponde al jefe levantado en el estado democrático que luego se convierte en tirano; cf. 564 *d*. Por lo demás, las alas del zángano recuerdan la representación alada del Amor.

coronas y de bebidas y de los otros placeres que andan sueltos en tales compañías, hacen crecer y alimentan al zángano hasta no poder más e insertan en él el aguijón de la pasión, entonces él, jefe del alma, toma por escolta *b* a la locura, se vuelve furioso y, si encuentra en el hombre algunos deseos y opiniones de los tenidos por buenos y todavía pudorosos, los mata y los echa de él hasta que lo deja limpio de sensatez y lo llena todo de aquella locura advenediza.

—Estás explicando en toda regla —dijo— el nacimiento del hombre tiránico.

—¿Y no es esta —pregunté— la razón de que, desde antiguo, Eros sea llamado tirano?

—Bien parece —respondió.

—Y el borracho ¡oh, amigo mío!, ¿no tiene también un temple tiránico? [9] —pregunté. *c*

—Sí lo tiene.

—Y también el hombre furioso y perturbado intenta e imagina ser capaz de mandar no sólo en los hombres, sino también en los dioses.

—Muy de cierto —dijo.

—Así, pues, amigo —dije yo—, el hombre se hace con todo rigor tiránico cuando, por su naturaleza o por sus modos de vivir o por ambas cosas, resulta borracho o enamorado o loco.

—Así es enteramente.

III. —Parece, pues, que es de este modo como llega ese hombre a la existencia; pero ¿cómo vive?

—Aquí —contestó— de lo que suele oírse en las *d* chanzas: esto también me lo has de decir tú [10].

---

[9] Se cita un fragmento de Baquílides (fr. 20 *b* 11-12 Sn.-M.) donde se habla del borracho que «rompe los baluartes de las ciudades y piensa mandar solo sobre todos los hombres». Compárese lo que se dice después del furioso y perturbado.

[10] Según el escoliasta es dicho común que se refiere al que, cuando se le pregunta algo que es sabido del que interroga e ignorado por él mismo, responde: «tú lo dirás también».

—Lo diré, de cierto —respondí—. Pienso que, después de lo dicho, vienen las fiestas, los banquetes, las orgías y las cortesanas y todo lo demás de este jaez entre aquellos en cuyo interior habita el tirano Eros gobernando el alma toda.

—Por fuerza —dijo.

—¿Y no es verdad que al lado de éstos brotan cada día y cada noche nuevos y terribles deseos con multitud de exigencias? [11]

—Muchos, en efecto.

—Y entonces las rentas de ese hombre, si algunas tiene, se gastan prontamente.

—¿Cómo no?

e —Y después de ello vienen los préstamos y la merma del patrimonio.

—¿Qué remedio?

—Y cuando todo llega a faltar, ¿no es fuerza que los deseos apiñados y violentos que anidan en él se pongan a chillar y él mismo, hostigado por los aguijones de los otros deseos y principalmente por el amor mismo, que guía a todos los demás como a su escolta armada, se enfurezca y mire en derredor quién tiene algo que
574 pueda quitarle por engaño o por fuerza? [12]

a —Sin duda ninguna —dijo.

—Es preciso, pues, que saque dinero de donde sea so pena de ser presa de atroces dolores y tormentos.

—Es preciso.

—¿Y no ocurre acaso que, así como los placeres nuevos nacidos en él dominan a los antiguos y les quitan lo suyo, así él mismo, siendo más joven, pretende sobreponerse a su padre y a su madre y quitarles lo que tienen adueñándose de los bienes paternos después de haber dilapidado los propios?

---

[11] Estos deseos corresponden a aquel campamento del tirano político de que se habla en 568 *d*.

[12] Es la misma necesidad de dinero ya señalada en el tirano político (569 *b*), que, como el tirano individual, acaba por asesinar a su padre cuando le faltan los otros recursos. En rigor ése tirano es el amor que le impulsa; cf. *infra*, 575 *a*.

—¿Cómo no va a suceder? —dijo.

—Y, si ellos no se lo consienten, ¿no tratará primera- *b*
mente de sustraérselos engañando a los que le han dado el ser?

—Desde luego.

—Y si no pudiera, ¿no pasaría a arrebatárselos por la violencia?

—Eso creo —contestó.

—Y en caso, mi buen amigo, de que ellos, el anciano y la anciana, resistan y luchen, ¿se reportará acaso y excusará hacer algo de lo que es propio de los seres tiránicos?

—Yo, por mi parte —dijo—, no estaría muy tranquilo por lo que toca a los padres de un tal sujeto.

—Pero, ¡oh, Adimanto, por Zeus!, ¿te parece que un tal hombre, por una amiga reciente y superflua, va a dar de golpes a su madre, la amiga necesaria [13] de tanto *c*
tiempo, y por un mancebo, amigo innecesario de última hora, ha de hacer otro tanto con su padre, el anciano marchito, su obligado y más antiguo amigo, y ha de poner a éstos como esclavos de aquéllos una vez que haya introducido a los últimos en su casa?

—Sí, ¡por Zeus! —replicó.

—Dicha grande —dije— parece, pues, al haber engendrado un hijo tiránico.

—Desde luego —dijo.

—¿Y qué? Cuando se le acaben a tal hombre los *d*
bienes del padre y de la madre y se haya espesado en él grandemente el enjambre de los placeres, ¿no empezará por poner mano en el muro de un vecino o en el vestido de algún viandante retrasado en la noche y no la emprenderá después con algún templo? Y, entre todas estas cosas, las antiguas opiniones que desde niño tenía sobre lo que es púdico y decoroso, aquellas opiniones consideradas como justas, quedarán dominadas, con ayuda

---

13 El adjetivo griego *anankaios*, como el latino *necessarius*, significa a un tiempo «necesario» y «pariente» o «consanguíneo». Aquí se funden ambos sentidos; el mismo epíteto se aplica al padre.

del amor, por aquellas otras, escolta de éste, que han sido recientemente libertadas de la esclavitud: aquellas
e opiniones que andaban sueltas en el sueño cuando él estaba aún bajo la autoridad de las leyes y de su padre, gobernado democráticamente en sí mismo. Ahora, tiranizado por el amor, se hace perpetuamente en la vigilia como antes era tal cual vez en sueños y no se abstiene de horror alguno de sangre, de bocado impuro ni de crimen [14], sino que, por el contrario, el amor, viviendo
575 tiránicamente en sus adentros, como solo señor, en
a total indisciplina y desenfreno, empuja al que lo lleva en sí a toda clase de osadías, como el tirano a la ciudad; y esto a fin de que le alimente a él y a la turba que le rodea, venida en parte de fuera por las malas compañías y en parte de dentro, ya suelta y liberada por disposiciones de la misma índole que en él hay [15]. ¿No es esta la vida de semejante sujeto?

—Ésa, de cierto —dijo.

—Y, si los tales hombres —proseguí— son pocos en la ciudad y el resto del pueblo tiene sensatez, saldrán de ella y servirán de guardia armada a algún otro tirano o prestarán auxilio por dinero si hay guerra en algún sitio; pero, si viven en época de paz y tranquilidad, entonces causarán a la ciudad misma algunos pequeños males [16].

—¿Cuáles son esos males?

—Por ejemplo, roban, perforan muros, cortan bolsas,
b hurtan vestidos, despojan templos y hacen esclavos a hombres libres; algunas veces se dedican a la delación,

---

14 Cf. nota a 571 *d*.

15 Obsérvese en todo este pasaje el paralelo con el tirano político: cf. 567 *d-e*, donde se habla de los mercenarios extranjeros y los esclavos emancipados por él para que le sirvan de escolta.

16 Sócrates los llama seriamente pequeños con la mente puesta en aquellos otros que se producen cuando esos hombres son muchos e instauran en la ciudad al tirano (cf. 575 *c*). No hay, pues, ironía, y el pensamiento va desenvolviéndose al explicar Sócrates la verdadera relación entre el número de los hombres tiránicos y la gravedad de los males que causan.

si son hábiles para hablar, o se hacen testigos falsos y prevaricadores a sueldo.

—Verdad que son pequeños —dijo— los males de *c* que hablas si son pocos los tales sujetos.

—Es que lo pequeño —dije yo— es pequeño en relación con lo grande; y todas estas cosas no son nada, como suele decirse, al lado del tirano en lo que toca a la miseria y desdicha de la ciudad. Pero, cuando llega a ser grande el número de esos hombres y el de los otros que les siguen, y cuando se dan cuenta de su multitud, entonces son ellos los que, ayudados por la insensatez del pueblo, engendran como tirano a aquel de entre ellos que lleve a su vez en la propia alma al más grande y *d* consumado tirano [17].

—Naturalmente —dijo—, porque ése será el más apropiado para la tiranía.

—Si los otros ceden, bien; pero, si no lo consiente la ciudad, lo mismo que entonces reprimía a su padre y a su madre, reprimirá ahora a su patria si puede atrayéndose nuevos amigos; y bajo los tales tendrá y mantendrá esclavizada a la anteriormente amada, a la patria o matria como dicen los cretenses [18]. Y éste será el término del deseo de tal hombre.

—Ése en un todo —dijo. *e*

—Ahora bien —proseguí—, ¿esos hombres no se comportan, en privado y antes de gobernar, del modo siguiente? ¿No ocurre, ante todo, que aquellos con quienes conviven se hacen sus aduladores, dispuestos a servirles en lo que sea, o ellos mismos, si en algo necesitan de alguno, se arrastran a sus pies tomando impúdica- 576 mente todas las apariencias, como si fueran sus deudos, *a*

[17] El hombre tiránico lleva en sí un tirano, el amor, que se sobrepone a todos sus otros deseos (cf. *supra*, 572 *e*-573 *a*); y de la misma manera él se sobrepone a sus conciudadanos estableciendo en su patria la tiranía. Volvemos, pues, a la esfera política, porque en los dos extremos de la evolución, que son lo filosófico y lo tiránico, lo individual sólo tiene su pleno desarrollo cuando llega a predominar en la ciudad.

[18] Los dos conceptos originales aparecen en nuestra expresión «madre patria».

para reaparecer como extraños cuando han conseguido lo que querían?

—Muy de cierto.

—Y así no son en toda su vida amigos de nadie, sino siempre déspotas de alguno o esclavos de otro; pues de la verdadera libertad y amistad no gusta nunca la naturaleza tiránica.

—Desde luego.

—¿Acaso, pues, no llamamos con razón desleales a estos hombres?

—¿Cómo no?

—Y también sumamente injustos si es que fue acer-
b tado nuestro acuerdo en lo que va dicho acerca de lo que es la justicia.

—Acertado fue, sin duda —dijo.

—Resumamos, pues —seguí—, en cuanto al hombre más perverso. Éste es, según creo, el que sea tal en vela cual lo describimos antes en sueños.

—Muy de cierto.

—Y llega a ser así el que, teniendo por naturaleza la índole más tiránica, logra reinar por sí solo; y, cuanto más tiempo viva en la tiranía, más se afirmará en ser como es.

—Por fuerza —dijo Glaucón tomando a su vez la palabra [19].

IV. —¿Y acaso —dije— el que se muestra más
c perverso no se ha de mostrar también el más desgraciado? ¿Y no lo será igualmente en mayor grado y duración, a decir verdad, el que más y por más tiempo ejerza la tiranía? Pues las opiniones de la multitud son ciertamente distintas en este punto.

---

19 Platón presenta la tiranía como el término de un proceso, término que en el aspecto moral resulta infranqueable. Aristóteles le censura por no declarar qué es lo que viene después de ella; y, si nos concretamos a este pasaje, resulta enteramente ociosa e inconsistente la presunción de que en la mente del filósofo esté la vuelta al primero y más excelente régimen para cerrar con ello el ciclo de la evolución política. Seguidamente empieza una nueva cuestión: la de la felicidad o infelicidad del tirano.

—De todos modos es fuerza que sea como tú dices —observó.

—¿Y no es también cierto —pregunté— que el hombre tiránico es la semejanza de la ciudad tiranizada y el democrático la de la gobernada democráticamente y así los demás?

—¿Cómo no? *d*

—¿Y del mismo modo la proporción en virtud y dicha entre una ciudad y otra ha de existir también entre hombre y hombre?

—¿Qué otra cosa cabe?

—¿Y cuál es la diferencia en virtud entre la ciudad tiranizada y la real, de que discurrimos en primer término?

—La de ser todo lo contrario —contestó—: la una es la mejor; la otra, la peor que existe.

—No te preguntaré —dije yo— a cuál de ellas aplicas cada uno de esos calificativos, porque es manifiesto; pero ¿es el mismo tu juicio acerca de su felicidad y desdicha o es distinto? Y no nos deslumbremos fijando los ojos en el tirano solo o en unos cuantos que pueda tener a su alrededor, sino que, como es necesario que *e* nos filtremos en la ciudad y la contemplemos íntegramente, sólo debemos dar nuestra opinión una vez que la hayamos recorrido y visto toda ella.

—Recta —dijo— es tu advertencia; y con ello para todo el mundo resulta evidente que no hay ciudad más infeliz que la tiranizada ni más dichosa que la gobernada por el rey.

—¿Y no tendría yo razón —dije— al advertir lo mismo en el juicio acerca de los hombres, exigiendo 577
que juzgue sobre ellos aquel que pueda penetrar y ver *a*
con su mente en el carácter de ellos y no se deslumbre, mirando desde fuera como un niño, por la superioridad que afectan los tiranos ante los extraños, sino distinga como debe? ¿Y si yo pensara que todos debíamos oír a ese sujeto capaz de juzgar y que, por otra parte, ha vivido en la misma casa del tirano, ha estado a su lado *b*
en los casos de la vida doméstica, en sus relaciones con

las personas de su propio hogar, en las que ha podido vérsele más desnudo de su indumento teatral, y también en los azares públicos, y si, después que él ha visto todo esto, le requiriera yo a que nos comunicase cuál es el estado de dicha o infelicidad del tirano en relación con el de los demás? [20].

—Estarías muy en razón al pedir eso —contestó.

—¿Quieres, pues —dije—, que supongamos que nosotros mismos poseemos esta capacidad de juzgar y que ya nos hemos encontrado en la vida con tales hombres, a fin de que tengamos quien conteste a nuestras preguntas?

—Sí por cierto.

c V. —Vamos, pues —seguí—: examina la cosa conmigo. Acuérdate de la semejanza que existe entre la ciudad y el individuo y, considerando a cada cual punto por punto, expón cuanto les ocurre a uno y otro.

—¿Qué es ello? —preguntó.

—Primeramente —dije—, hablando de la ciudad, ¿llamas libre o esclava a la que está tiranizada?

—Esclava hasta no poder más —respondió.

—Sin embargo, ves en ella señores y hombres libres.

—Los veo —dijo—, pero en pequeña cantidad; en conjunto puedo decir que la parte más considerable de ella es ignominiosa y miserablemente esclava.

d —Por tanto —dije—, si el individuo es semejante a la ciudad, ¿no es fuerza que en él haya la misma disposición y que su alma esté henchida de esclavitud y vileza y que estén en servidumbre aquellas de sus partes que sean más decentes mientras impera una pequeña, la más malvada y furiosa?

—Fuerza es —contestó.

---

20 Aquí se deja sentir de una manera casi lírica la voz viva y cálida del propio Platón: él es ese hombre dotado de la penetración suficiente para ver en las almas y prescindir de las apariencias; él es el que ha vivido bajo el mismo techo de un auténtico tirano, Dionisio I de Siracusa. Pero como no puede aparecer en persona, tiene que recurrir a la ficción de dotar a Sócrates de sus propios conocimientos.

—¿Y qué? ¿Dirás que tal alma es libre o que es esclava?

—Esclava sin ninguna duda.

—¿Pero la ciudad esclava y tiranizada no hace en modo alguno lo que quiere?

—No, desde luego.

—Y por tanto el alma tiranizada, hablando de ella en *e*
su totalidad, no hará tampoco lo que quiera [21], sino que, arrastrada siempre por la violencia del aguijón, estará llena de turbación y de pesar.

—¿Cómo no?

—¿Y la ciudad tiranizada será necesariamente rica o pobre?

—Pobre.

—Por tanto el alma tiránica ha de ser, sin remedio, 578
igualmente pobre e indigente. *a*

—Así es —dijo.

—¿Y qué? ¿No es forzoso que tal ciudad y tal hombre estén llenos de miedo?

—Muy forzoso.

—¿Y crees que podremos hallar en ninguna otra ciudad más lamentos, gemidos, plañidos y dolores que en aquélla?

—De ningún modo.

—Y en cuanto al individuo, ¿admitirás que hay más de todas estas cosas en cualquier otro que en este hombre tiránico alocado por los deseos y los amores?

—¿Cómo habría de admitirlo? —dijo.

—Así, pues, creo que el mirar a todo ello y a otras *b*
cosas semejantes fue el motivo de que no sólo juzgaras a esta ciudad la más desdichada de las ciudades...

—Y con razón, ¿no es cierto? —preguntó.

—Con mucha razón —contesté—; pero ¿qué dices del hombre tiránico considerando esos mismos puntos?

---

[21] Es doctrina platónica que sólo el bien puede ser querido y que los tiranos y demagogos que dominan las ciudades no hacen realmente lo que quieren (*Gorg.* 467 *b*). Sobre el aguijón de que se habla después, cf. *supra*, 573 *a-b*.

—Que es, con mucho, el más desdichado de todos los hombres —dijo.

—Pues eso —repliqué— ya no lo dices con razón.

—¿Cómo así? —preguntó.

—Creo —dije yo— que no es ése todavía el más desdichado [22].

—¿Quién lo es, pues?

—El que voy a decirte tal vez te parezca más desdichado aún que él.

—¿Cuál?

c —El que, siendo tiránico por sí —dije yo—, no termina su vida como particular, sino que es lo bastante infortunado para que un azar le permita ejercer la tiranía.

—Por lo que ya hemos hablado —observó— conjeturo que dices verdad.

—Sí —dije—; pero no conviene creer simplemente tales cosas, sino examinarlas conforme al razonamiento que voy a hacer: porque nuestro examen es sobre lo más grande que puede darse, sobre la buena o mala vida.

—Tienes entera razón —dijo él.

—Mira, pues, si es de algún peso lo que digo: me
d parece que, al investigar acerca del tirano, tenemos que representárnoslo partiendo de este ejemplo.

—¿De cuál?

—De cada uno de los ciudadanos particulares que son ricos y poseen muchos esclavos. Éstos son semejantes a los tiranos en lo de mandar en muchas personas, aunque la cantidad sea en el tirano diferente.

—Diferente, en efecto.

—¿Y sabes que los tales ricos viven sin miedo y no temen a sus domésticos?

—¿Qué habrían de temer?

---

[22] La primera prueba de la infelicidad del hombre tiránico es la que Adam llama política, deducida de la comparación con la ciudad tiranizada; pero el tema no está agotado, porque, como se ha advertido antes (nota a 575 *d*), el hombre tiránico no llega a su plenitud sino cuando impone su tiranía a la ciudad.

—Nada —dijo—; pero ¿te das cuenta de cuál es la causa?

—Sí, que la ciudad entera da favor a cada uno de esos particulares.

—Bien dicho —observé—. ¿Y qué? Si una divinidad *e* cogiese a uno de esos hombres que tuviera cincuenta esclavos o más y, sacándolo de la ciudad a él, a su mujer y a sus hijos, los pusiera en un desierto juntamente con su hacienda y sus domésticos, allí donde ninguno de los hombres libres hubiera de darle ayuda, ¿en qué clase y qué grado de miedo crees que habría de entrar respecto de sí mismo, de su mujer y de sus hijos, pensando que iban a perecer a manos de sus esclavos? [23]

—En un miedo sin límites —respondió.

—¿No se vería, pues, obligado a halagar a algunos 579
de aquellos esclavos, a formularles grandes promesas, a *a*
hacerlos libres sin necesidad y a aparecer con ello como adulador de sus propios servidores?

—Sin remedio —dijo— tendría que hacer eso o perecer.

—¿Y qué sería —dije yo— si el mismo dios estableciese a su alrededor una multitud de vecinos que no sufrieran que nadie pretendiese mandar en otro [24], sino que, si a alguien sorprendían en tal intento, lo castigaran con los últimos castigos?

—Creo yo —dijo— que aumentaría lo extremo de *b*
sus males al estar vigilado en derredor no más que por enemigos.

—¿Y no es esa la cárcel en que está preso el tirano siendo por naturaleza como hemos referido, un cúmulo

[23] Este pasaje nos da a primera vista una triste idea de la situación de los esclavos en la Grecia contemporánea; pero ha de tenerse en cuenta que la disposición en que Platón los presenta, de mortal hostilidad contra sus dueños, se explica mayormente por pertenecer esos esclavos en su mayoría a razas extrañas y vencidas. Por lo demás, el poseer cincuenta esclavos era sin duda cosa extraordinaria en aquella sociedad.

[24] Estos vecinos representan los estados libres que rodean al tiranizado y que habrían de ayudar a los súbditos de éste a liberarse del tirano.

de muchos y diversos miedos y pasiones? ¿No es cierto que, por mucha que sea la curiosidad de su espíritu, a él solo le está prohibido el salir de su ciudad adondequiera que sea y contemplar todo aquello que desean contemplar todos los demás hombres libres, y así vive la mayor parte del tiempo metido en su casa como una
c mujer, envidiando a los otros ciudadanos si salen fuera y ven algo que merezca ser visto? [25]

—Muy de cierto es así —dijo.

VI. —Tanto mayor es la cosecha de grandes males que recoge aquel hombre tiránico, al que tú juzgaste como el más desgraciado, cuando, gobernándose mal a sí mismo, no pasa la vida como simple particular, sino que se ve forzado por alguna circunstancia a ejercer la tiranía y, no siendo dueño de sí, trata de gobernar a los demás: compararíase a un individuo enfermo y sin fuer-
d zas para regirse que, en vez de quedarse en casa, fuese obligado a pasar la vida en certámenes y luchas con otros sujetos.

—Exacta es la comparación, ¡oh, Sócrates! —exclamó—, y cuanto dices es la pura verdad.

—¿No es, pues, cierto, querido Glaucón —dije yo—, que todo lo que le sucede es una desgracia y que el que ejerce la tiranía vive una vida más miserable aún que aquella que tú tuviste por la más miserable?

—Bien de cierto —dijo.

—Por lo tanto, en realidad y aunque alguien no lo crea, el auténtico tirano resulta ser auténtico esclavo,
e sujeto a las más bajas adulaciones y servidumbres, lisonjeador de los hombres más perversos, totalmente insatisfecho en sus deseos, falto de multitud de cosas y verdaderamente indigente si aprendemos a mirar en la totalidad de su alma; henchido de miedo durante toda su

[25] Las palabras de Platón tienen aquí otra vez la animación y el color de lo vivido; en su recuerdo está Dionisio I de Siracusa. Éste, apoyado sólo por Esparta, vivía casi aislado en el mundo helénico; en los certámenes de Olimpia, lo más digno de ser visto por un griego, se hacía representar por un delegado.

vida y lleno de sobresaltos y dolores[26] si de veras se parece su disposición a la de la ciudad que gobierna. Y se parece, en efecto, ¿no es así?

—Y mucho —replicó.

—Sobre esto, aún hemos de adscribir a este hombre 580
todas aquellas cosas de que antes hablábamos: le es for- *a*
zoso ser, e incluso hacerse en mayor grado que antes por virtud de su mando, envidioso, desleal, injusto, falto de amigos, impío, albergador y sustentador de toda maldad y, por consecuencia de todo esto, infeliz en grado sumo; finalmente, ha de hacer iguales que él a todos los que están a su lado.

—Nadie que esté en su juicio —contestó— dirá lo contrario.

—¡Ea, pues! —dije yo—. Tú ahora, a manera de un juez que decide en último término[27], dictamina quién, a *b*
tu parecer, es el primero en felicidad, quién el segundo y así sucesivamente hasta los cinco que son: el hombre real, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico.

---

[26] Tácito (*Ann.* VI 12) ha recordado estos conceptos de Sócrates en su admirable pintura del alma de Tiberio; cf. igualmente *Gorg.* 524 *e*-525 *a*, donde se habla del estado en que Radamantis halla las almas del Gran Rey y otros príncipes y monarcas.

[27] La expresión usada en el texto para designar a este juez cuya función quiere Sócrates que desempeñe Glaucón (*ho dià pánton kritḗs*) no se halla en ninguna otra parte, y su sentido no es claro. Se trata, sin duda, como se ve por lo que sigue, de los árbitros que decidían los certámenes dramáticos en las Grandes Dionisíacas de Atenas; y, como estos árbitros o jueces quedaban designados a través de selecciones y sorteos, se ha entendido que el juez *dià pánton* es aquel que, habiendo pasado por todo ello, llegaba a dar su voto de manera efectiva para la adjudicación. En este caso se trata de un nombre genérico, pues los tales jueces eran cinco. Adam, en cambio, relaciona la locución con *ho dià pánton agón*, que quiere decir «certamen final o supremo», y entiende que es posible que el arconte pudiera llamar a uno de los cinco jueces para que decidiera, después de una selección hecha por un grupo más amplio de árbitros, sobre el orden en que se habían de dar los premios (cf. *infra*: «quién es el primero en felicidad, quién el segundo, etc.»). Hay que observar además que la decisión era anunciada por un heraldo, lo que explica la pregunta de Sócrates: «¿Alquilaremos, pues, un pregonero...?»

—El juicio es fácil —dijo—; yo los juzgo, como si fueran coros, por el orden en que han entrado en escena, tanto en virtud y en maldad como en felicidad y en su contrario.

—¿Alquilaremos, pues, un pregonero —dije—, o bien debo proclamar yo mismo que el hijo de Aristón ha de-
c clarado que el hombre más dichoso es el mejor y más justo, y que éste es el hombre real, que reina sobre sí mismo; y que el más desdichado es el peor y el más injusto, y éste, en cambio, se halla ser el que, siendo más tiránico, se tiranice en mayor grado a sí mismo y a su ciudad?

—Proclámalo —dijo.

—¿Y no he de proclamar además —pregunté— que esto es así lo encubran o no lo encubran los tales a la vista de los hombres y los dioses todos?

—Añade eso también —dijo él.

VII. —Bien —proseguí—, ésta podría ser una de-
d mostración; he aquí una segunda, si te parece de algún peso [28].

—¿Cuál es ella?

—Si es cierto —dije— que, lo mismo que la ciudad se divide en tres especies, también se divide en otras tres el alma de cada individuo, nuestra tesis obtendrá, según creo, una segunda prueba.

—¿Qué prueba?

—Ésta: siendo tres esos elementos, los placeres se mostrarán también de tres clases, propia cada uno de aquéllos, y lo mismo los deseos [29] y los mandos.

---

[28] Terminada la prueba política, basada en la comparación de la ciudad y el individuo, empieza la psicológica, que se funda en la consideración de las especies o partes del alma.

[29] Se hace preciso advertir que hasta aquí los términos «placeres» y «deseos» se han tomado generalmente en mala parte refiriéndolos a la especie concupiscible del alma; aquí se da a estos vocablos mayor amplitud. A consecuencia de ello necesaria Platón buscar nuevas designaciones para las apetencias inferiores y el hombre en que predominan, y de ahí las consideraciones que para justificarlas vienen más abajo. Por otra parte el número de los modos del ser ha quedado reducido

—¿Cómo lo entiendes? —pregunté.

—Había algo, decimos, con lo que el hombre comprende; algo con lo cual se encoleriza y una tercera cosa, en fin, a la que por la variedad de sus apariencias no pudimos designar con un nombre adecuado, por lo *e*
cual le dimos el del elemento más importante y fuerte que en ella había: la llamamos lo concupiscible, por la violencia de las concupiscencias correspondientes al comer y al beber, a los placeres eróticos y a todo aquello que viene tras esto, y la llamábamos también avarienta o deseosa de riquezas, porque es con las riquezas princi- 581
palmente con lo que se satisfacen tales deseos. *a*

—Y es razonable llamarla así —dijo.

—Y si dijéramos que su placer e inclinación es la ganancia, ¿no apoyaríamos esta designación sobre un punto capital, de suerte que tengamos como una señal evidente cuando hablemos de esta parte del alma, y no acertaríamos llamándola codiciosa y deseosa de ganancia?

—Bien me parece —dijo.

—¿Y qué? La parte irascible, ¿no decimos que tiende entera y constantemente al mando, a la victoria y al renombre?

—Muy de cierto. *b*

—¿No sería, pues, acertado que la llamáramos arrogante y ambiciosa?

—Acertadísimo.

—Pues, por lo que toca a aquella otra con que comprendemos, a todo el mundo le resulta claro que siempre tiende toda ella a conocer la verdad tal cual es y no hay nada que le importe menos que las riquezas o la fama.

—Muy cierto.

—¿La llamaremos, pues, apropiadamente amante de la instrucción o del saber?

—¿Cómo no?

---

de cinco a tres, y el hombre oligárquico, el democrático y el tiránico están todos representados en la primera clase: estos cambios producen un cierto embarazo en el autor, pero en sus conceptos no hay oscuridad alguna.

—¿Y no es cierto —proseguí— que en el alma de los
c hombres manda unas veces este elemento que hemos dicho y otras alguno de los otros dos según el caso?

—Así es —dijo.

—¿Por eso afirmamos que los géneros fundamentales de hombres son tres: el filosófico, el ambicioso y el avaro? [30]

—De entero acuerdo.

—¿Y tres las clases de placeres que subsisten respectivamente en ellos?

—Muy de cierto.

—¿Y no sabes —dije— que, si fueras a preguntar sucesivamente a cada uno de estos hombres cuál de sus vidas respectivas era más agradable, cada uno alabaría sumamente la propia suya? ¿Y el hombre avaro dirá que
d no valen nada el placer de los honores o el del saber al lado de la ganancia a menos que en ellos haya algo que produzca dinero?

—Es verdad —dijo.

—¿Y qué dirá el ambicioso? —seguí—. ¿No tendrá por grosero el placer de la riqueza, e igualmente por humo y fruslería el del saber si la ciencia no lleva honra consigo?

—Así es ello —replicó.

—¿Y qué hemos de creer —dije— que piensa el fi-
e lósofo de los otros placeres en comparación con el de conocer la verdad tal cual es y estar aprendiendo siempre algo en tal aspecto? [31] ¿No pensará que están bien lejos del placer verdadero y no los llamará con verdad

---

[30] Aristóteles (*Eth. Nic.* 1095 *b* 14 y sigs.) hace una clasificación de los géneros de vida que se corresponde enteramente con ésta. Estos géneros son para él el voluptuoso (avaro), el político (ambicioso) y el teorético (filosófico).

[31] Dos son, pues, los placeres propios del filósofo: el del conocimiento ya adquirido de la verdad en un grado determinado y el de seguirla aprendiendo. En comparación con ellos, los otros placeres no merecen nombre de tales. Del placer propio del filósofo se habla más extensamente en *Fedón*: allí se habla también del discurrir, *tò logízesthai*, para llegar al conocimiento intelectual o de las ideas, *phrónesis*.

placeres forzosos, pues no los echaría de menos si no fuera por su necesidad?

—Hay que estar seguros de ello —dijo.

VIII. —Siendo así —dije— que están en discusión los placeres de cada especie y la misma manera de vivir, no ya en lo que se refiere a cuál es más decorosa o ignominiosa o mejor o peor, sino a cuál es más agradable y exenta de pesares, ¿cómo podríamos saber cuál de esos 582
hombres habla con mayor verdad? *a*

—No está en mí decirlo en modo alguno —replicó.

—Pues atiende a esto: ¿a quién corresponde juzgar lo que ha de ser rectamente juzgado? ¿No es acaso a la experiencia, al talento y al raciocinio? ¿O hay un medio de juzgar mejor que éstos?

—¿Cómo habría de haberlo? —preguntó.

—Atiende, pues. Siendo tres los hombres, ¿cuál te parece el de más experiencia en todos los placeres de que hemos hablado? ¿Acaso el avaro, puesto a conocer la verdad tal cual es, te parece más experimentado del *b*
placer de saber que el filósofo del placer de la ganancia?

—Va mucha diferencia —dijo—, porque este último ha gustado por fuerza de los otros placeres desde su niñez, mientras que el avaro, cuando le ocurra estudiar las esencias, no es forzoso que saboree la dulzura de este placer ni que adquiera su experiencia, digo más, no le será fácil aunque tenga empeño en ello.

—Grande es, por tanto —dije yo—, la ventaja que lleva el filósofo al avaro en experiencia de estos dos placeres.

—Mucha de cierto. *c*

—¿Y qué será respecto del ambicioso? ¿Acaso tendrá aquél menos experiencia del placer de la honra que éste del placer de razonar?

—Por lo que toca a la honra —dijo—, si realizan aquello a que cada uno ha aspirado, entonces a todos se les alcanza, porque, en efecto, el rico recibe honra de mucha gente y lo mismo el valiente y el sabio, de modo que todos tienen experiencia de cómo es el placer que da

el ser honrado; pero del placer propio de la contemplación del ser [32], de ése es imposible que haya gustado ningún otro salvo el filósofo.

d —Por tanto —dije—, en razón de experiencia éste es, de esos hombres, el que juzga mejor.

—Con gran diferencia.

—Y será, además, el único que tenga esa experiencia ayudada por el entendimiento [33].

—¿Cómo no?

—Por otro lado, el instrumento con que se debe juzgar no es propio del avaro ni del ambicioso, sino del filósofo.

—¿Cuál es?

—Dijimos que era por medio de razonamientos como había que juzgar, ¿no es así?

—Sí.

—Y los razonamientos son capitalmente instrumento del filósofo.

—¿Cómo no?

—Por tanto, si lo sometido a juicio se juzgara mejor

e con la riqueza y la ganancia, la aprobación o reprobación del avaro contendrían forzosamente la máxima verdad.

—Sin duda alguna.

—Y si hubiera que juzgar con el honor, la victoria y

---

32 Estas y otras expresiones de índole metafísica que aparecen en la prueba llamada psicológica han llevado a algunos a sospechar que todo este trozo (580-587) es de composición posterior a la del resto del libro. Otros, en cambio, las toman como indicios de la unidad de concepción del tratado; el problema es complejo y su solución entrañaría la discusión del proceso entero del pensamiento platónico.

33 El Sócrates platónico no concibe que la experiencia tenga verdadero fruto si no va acompañada de reflexión; en ello estriba para él la diferencia entre la retórica al uso, una rutina sin arte, y el discurrir filosófico (*Phaedr.* 260 *e* y *Gorg.* 463 *b*). Presupuesto que sólo el filósofo reúne las tres experiencias, su fallo es el único que tiene valor. Menos claro es lo que se añade después, de que es también el único que posee el instrumento para juzgar, el razonamiento, porque, como se ha observado, el razonamiento por sí mismo puede apreciar el valor de los tres géneros de vida, pero no medir la intensidad del placer propio de cada uno (cf. *infra,* 583 *a*).

la valentía, ¿no estaría esa verdad en la opinión del hecho ambicioso y arrogante?

—Es claro.

—Pero ¿y si el juicio ha de hacerse con la experiencia, el entendimiento y el raciocinio?

—Es fuerza —dijo— que la máxima verdad se halle en la alabanza del filósofo y razonador.

—Siendo, pues, tres los placeres, ¿el de aquella parte del alma con que alcanzamos el saber será el más deleitoso, y la vida más grata, la del hombre en que esa parte rija lo demás? 583 a

—¿Cómo va a ser de otro modo? —dijo—. En su ser de calificador soberano, el hombre inteligente alaba su propia vida.

—¿Y cuáles —pregunté— serán la vida y el placer que ese juez ponga en segundo término?

—Es evidente que los del hombre guerrero y ambicioso, porque están más cerca de los suyos que los del hombre de negocios.

—La del avaro será, pues, según parece, la manera inferior de vivir.

—¿Qué otra cosa cabe? —dijo él.

IX. —Ésas, pues, podrán ser las dos pruebas sucesivas y el justo resulta dos veces vencedor del injusto; para la tercera invoquemos, a la manera olímpica, a Zeus Olimpio Salvador [34]. Fíjate en que el placer de los demás, excluido el filósofo, no es completo ni puro, sino b

[34] Terminada la exposición de las pruebas política y filosófica, se pasa a la metafísica, que para Platón es la principal; de aquí la solemnidad con que la anuncia. La invocación está tomada de la costumbre de los banquetes, donde la tercera libación era ofrecida a Zeus Salvador. La agregación del epíteto Olimpio, el más frecuente del padre de los dioses, es de cuenta de Platón, ya que a Zeus Olimpio estaba dedicada la primera libación, así como la segunda a los héroes. Dicho epíteto y la expresión adverbial *Olympikós* «a la manera olímpica» traen no sólo el recuerdo del divino monte Olimpo, sino también de los Juegos Olímpicos, cuya preeminencia entre los otros juegos está de acuerdo con la importancia de la discusión que va a seguir.

que está como sombreado, conforme oí yo decir a alguno de los sabios [35]; y ésta es, para el injusto, la mayor y más soberana de sus caídas.

—Con mucho; pero ¿cómo lo explicas?

—La explicación —dije— la he de hallar inquiriendo
c si tú me respondes.

—Pregunta, pues —dijo.

—Dime —proseguí—, ¿no diremos del dolor que es contrario al placer?

—Sin duda.

—¿Y que hay, además de ellos, otra cosa que no es estar ni en gozo ni en dolor?

—La hay de cierto.

—¿Algo que está en medio de los dos, un cierto sosiego del alma en lo que a uno y otro se refiere? ¿No es eso lo que dices?

—Eso —replicó.

—¿Y no recuerdas —pregunté— lo que suelen decir los enfermos durante el curso de su enfermedad?

—¿Qué?

—Que no hay nada más dulce que estar sano, bien
d que esa dulzura se les pasara por alto antes de enfermar.

—Lo recuerdo —dijo.

—¿Y asimismo oyes decir a los que están dominados por un dolor violento que nada hay más placentero que la cesación del dolor?

—Eso oigo.

—Y asimismo sabes, creo yo, que los hombres pasan

---

35 «Sombreado» es el placer de los no filósofos en cuanto procede a la mezcla y contraste con el dolor o con otro placer, y así se le compara con los efectos obtenidos para la perspectiva pictórica por los contrastes de luz y sombra. Ésos que Platón llama aquí «los sabios» son muy probablemente los secuaces de la escuela moral y religiosa órfico-pitagórica, a quienes con idéntico título se alude en diversos pasajes del mismo Platón y de otros autores, especialmente los poetas trágicos; ellos habían precedido a nuestro autor en el menosprecio del cuerpo y sus placeres (*sóma-sêma*), que tiene también amplia expresión en el *Fedón* y en el *Filebo*; pero es imposible creer en un recuerdo de este diálogo si no se quiere ver destrozada toda nuestra cronología.

por muchas circunstancias en las que, cuando están doloridos, encomian como sumo placer no ya el gozar, sino el no sentir el dolor y descansar de él.

—En efecto —dijo—, quizá sea entonces ese descanso lo que resulte deleitoso y apetecible.

—Y cuando alguno —seguí—, estando en gozo, cese e
de gozar, esa cesación del placer será penosa.

—Tal vez —dijo.

—Por lo tanto, aquello que dijimos que estaba en medio de ambos, el sosiego, será en algún modo las dos cosas: dolor y placer.

—Así parece.

—¿Y es posible que, no siendo ninguna de las dos cosas, venga a convertirse en una y otra? [36]

—Creo que no.

—Además lo placentero y lo doloroso, cuando se producen en el alma, constituyen uno y otro un cierto movimiento, ¿no es así?

—Sí.

—Y lo que no es placentero ni doloroso, ¿no es so- 584
siego y no se nos ha mostrado hace un momento en me- a
dio de aquéllos?

—Se nos ha mostrado, en efecto.

—¿Cómo puede, pues, tomarse rectamente el no tener dolor por algo placentero y el no sentir gozo por algo penoso?

—De ningún modo.

—Por lo tanto —dije yo—, el sosiego no es, sino simplemente parece ser placentero junto a lo doloroso y doloroso junto a lo placentero; y en relación con la esencia del placer no hay nada válido en esas apariencias, sino una cierta superchería.

[36] En efecto, ese estado se ha descrito antes (583 c) como «otra cosa que no es estar en gozo ni en dolor, algo que está en medio de los dos, un cierto sosiego del alma en lo que a uno y otro se refiere». Sócrates advierte a Glaucón de la contradicción en que incurre ahora admitiendo que eso mismo sea placer y dolor. Glaucón lo reconoce; pero Sócrates añade un nuevo argumento tomado de la naturaleza del placer y del dolor. Ambos son movimiento y el estado intermedio es quietud; por lo tanto no puede identificarse con aquéllos.

b —Así resulta por lo menos de tu razonamiento —dijo.

—Mira, pues —dije yo—, a placeres que no procedan de dolores para que no te des más a creer, en el caso que voy a ponerte, que ello es así y que el placer consiste en el descanso del dolor y el dolor en la pausa del placer.

—Son muchos —dije— y los percibirás principalmente si quieres fijarte en los propios del olfato[37]: éstos se producen de pronto con una extraordinaria intensidad, sin que les haya precedido dolor, y al cesar no dejan tampoco dolor alguno.

—Es la pura verdad —replicó.

c —No nos convencerá, pues, eso de que el cese del dolor es un placer puro y el cese del placer un dolor.

—No, en efecto.

—Sin embargo —dije—, los llamados placeres que por el cuerpo se extienden hacia el alma y resultan quizá los más abundantes e intensos son de ese género: unas escapadas del dolor.

—Eso son.

—¿Y no son de esa misma índole los presentimientos agradables o dolorosos del porvenir, nacidos de la expectación?

—De la misma.

d X. —¿Y sabes —dije yo— cómo son esos placeres y qué es aquello a que en mayor grado se asemejan?

---

[37] En *Phil.* 51 *b* se citan como ejemplos de placeres puros, además de los que producen los olores, los de los colores, las figuras y los sonidos, cuya carencia o vacío queda imperceptible, pero que producen satisfacciones o saciedades sin dolor, perceptibles y agradables. Estos placeres, como se indica luego, constituyen una excepción entre los que por el cuerpo pasan al alma; quedan también los placeres que nacen en el alma misma: de éstos son los de la expectación, también impuros, porque están mezclados del dolor de la privación presente y el placer de la esperanza del futuro (*Phil.* 36 *b*). Por razón inversa, el dolor de la expectación es también impuro.

—¿Qué? —preguntó.

—¿Crees —dije— que existen en la naturaleza lo alto, lo bajo y lo de en medio? [38]

—Lo creo.

—¿Y crees que una persona llevada de lo bajo a lo de en medio puede pensar otra cosa sino que se la lleva a lo alto? Y, cuando esté en medio, contemplando el punto de donde ha sido traída, ¿supondrá que está en otro sitio sino en la altura no habiendo visto la altura verdadera?

—No creo, ¡por Zeus! —exclamó—, que tal persona pueda pensar de manera distinta.

—Y, si fuese llevada de nuevo al punto de partida *e*
—seguí—, ¿no pensaría, esta vez con razón, que se la llevaba a lo bajo?

—¿Qué más cabe?

—¿Y todo eso le pasaría por su inexperiencia de lo que es verdaderamente lo alto, lo bajo y lo de en medio?

—Claro está.

—¿Y te admirarás de que los que no conocen la verdad no sólo tengan opiniones extraviadas sobre otras muchas cosas, sino también se hallen en tal disposición, respecto del dolor y del placer y de lo que hay en medio de ellos, que, cuando son arrastrados al dolor, se sienten realmente doloridos, poniéndose con ello en lo cierto, pero cuando son pasados del dolor a lo intermedio, creen a pies juntillas que han llegado a la satisfacción y al placer y, a semejanza de los que, por no conocer lo blanco, ven en lo gris lo opuesto a lo negro, ellos, 585 *a*

[38] A esta simple y absoluta concepción de lo alto y de lo bajo se atiene Platón aquí y en el *Fedón* (109 y sigs.); pero la combate vigorosamente en el *Timeo* (62 *c*-63 *a*) y la declara vacía de sentido presupuesta la esfericidad del cielo. Los puntos de la superficie de esa esfera, estando todos en la misma relación con el centro sin distinción posible de sus opuestos, no se pueden designar con términos contrarios; y «si alguien marchase en círculo alrededor, deteniéndose frecuentemente como antípoda de sí mismo, llamaría al mismo punto unas veces bajo y otras alto».

por ignorancia del placer, se engañan viendo en la falta de dolor lo opuesto al dolor?

—No me admiraré, ¡por Zeus! —dijo—; más bien me admiraría de que no fuese así.

—Atiende ahora —dije— a esto otro: el hambre y la
b sed y fenómenos semejantes, ¿no son como unos vacíos en la disposición del cuerpo?

—¿Qué otra cosa cabe?

—Y la ignorancia y la insensatez, ¿no son a su vez unos vacíos en la disposición del alma?

—Muy de cierto.

—¿Y no llenaría esos vacíos el que tomase alimento o adquiriese inteligencia?

—¿Cómo no?

—¿Y es más verdadera la plenitud de lo que tiene más realidad o la de lo que tiene menos?

—Claro que la de lo que tiene más.

—¿Y cuál de los dos géneros de cosas crees que participa más de la existencia pura, el de aquellas como el trigo, la bebida, el companage y los demás alimentos o
c el de la creencia verdadera, la doctrina y la inteligencia, en una palabra, el de toda virtud? Juzga de esto: lo que está atenido a lo que es siempre igual, inmortal y verdadero, siendo además tal en sí mismo y produciéndose en algo de su misma índole, ¿no te parece de mayor realidad que lo que, estando atenido a lo siempre mudable y mortal, es así igualmente en sí mismo y se produce en algo de su misma naturaleza? [39]

---

[39] El hambre y la sed y otras necesidades de la misma índole son una falta o vacío; la ignorancia y la insensatez lo son también. Pero el vacío del hambre y de la sed se llenan con comida y bebida y el de la ignorancia y la insensatez con el conocimiento. ¿Cuál de estas satisfacciones representa plenitud más verdadera? Indudablemente la del conocimiento, porque éste está atenido a lo siempre igual, inmortal y verdadero (las ideas), es además siempre igual, inmortal y verdadero en sí mismo y está en algo siempre igual, inmortal y verdadero (el alma). Por lo tanto participa más de la verdadera existencia, *es más* que lo que llena el cuerpo. Lo que se dice del conocimiento se extiende después a todas las especies espirituales. Este razonamiento,

—Es muy superior —dijo— lo atenido a lo que es igual.

—Según eso, ¿el ser de lo siempre mudable tiene más realidad que el ser de la ciencia?

—De ningún modo.

—¿Y qué? ¿Acaso tiene más de verdad?

—Tampoco eso.

—Y, si tiene menos de verdad, ¿tendrá menos también de realidad?

—Es forzoso.

—¿Así, pues, en general las especies de cosas que atañen al servicio del cuerpo participan menos de la verdad y de la realidad que las que atañen al servicio del alma? *d*

—Mucho menos.

—¿Y no crees lo mismo del cuerpo con respecto al alma?

—Sí por cierto.

—Así, pues, lo lleno de cosas más reales y que es más real en sí mismo, ¿está más realmente lleno que lo lleno de cosas menos reales y que es además menos real en sí mismo?

—¿Cómo no?

—De modo que, si el llenarse de las cosas convenientes a la naturaleza es placentero, lo que se llena más realmente y de cosas más reales gozará más real y verdaderamente con auténtico placer; y lo que participa de cosas menos reales se llenará menos real y sólidamente y participará de un placer menos seguro y verdadero. *e*

—Nada hay más forzoso —dijo.

—Por eso los faltos de inteligencia y virtud, que siempre andan en festines y otras cosas de este estilo, son arrastrados, según parece, a lo bajo y de aquí llevados nuevamente a la mitad de la subida y así están errando toda su vida; y, sin rebasar este punto, jamás ven ni alcanzan la verdadera altura ni se llenan realmente de lo real ni gustan de firme ni puro placer, sino, a manera de 586 *a*

---

donde aparecen vinculados entre sí los dos conceptos de verdad y de realidad, presupone la teoría metafísica de los libros anteriores.

bestias, miran siempre hacia abajo y, agachados hacia la
b tierra [40] y hacia sus mesas, se ceban de pasto, se aparean y, por conseguir más de todo ello, se dan de coces y se acornean mutuamente con cascos y cuernos de hierro [41] y se matan por su insatisfacción, porque no llenan de cosas reales su ser real y su parte apta para contener aquéllas [42].

—Eres un oráculo, Sócrates —dijo Glaucón—, pintando tan a la perfección la vida de la mayoría de los hombres.

—¿No es, pues, fuerza que no tengan sino placeres mezclados con dolores, meras apariencias del verdadero placer y sombras sin otro color que aquel, aparentemen-
c te muy intenso, que les da la yuxtaposición de placer y dolor [43] y que nazcan en los insensatos unos mutuos y furiosos amores, por los cuales luchan como cuenta Estesícoro que, por ignorancia de la verdad, se luchó ante Troya en torno a la apariencia de Helena? [44]

—Sin remedio ha de ser así —dijo.

---

40 Es bien conocida la imitación de Salustio (*Cat.* I 1): *ne uitam silentio transeant ueluti pecora quae natura prona atque uentri oboedientia finxit.*

41 De hierro son, en efecto, las armas usadas por estas bestias humanas, y por ello también su ferocidad es más funesta que la de los otros brutos.

42 Esto es, ni lo recibido (comidas, bebidas) ni el recipiente (el cuerpo) tienen verdadera realidad; cf. nota a 585 *c*. De la inanidad de estas satisfacciones se ha considerado símbolo el tonel sin fondo de las Danaides; y se han recordado también las palabras de Jesús a la samaritana (*Ioh.* IV 13): «todo el que beba de esta agua volverá a tener sed».

43 Cf. *supra*, 583 *b*, y nota a 583 *b*.

44 El poeta Estesícoro (primera mitad del siglo VI a. de J. C.) había compuesto un poema, *Helena* (frs. 10-11 y quizá 46 P.), cuya heroína aparecía en su tradicional papel como adúltera, por lo cual ella le castigó con la pérdida de la vida. Pero «Estesícoro —dice Platón, *Phaedr.* 243 *a-b*— no quedó en la ignorancia como Homero, antes bien, por ser músico» (esto es, poeta lírico), «reconoció la causa y compuso en seguida aquello de 'Ese relato no es verdadero; no fuiste en las naves de buenos bancos; no llegaste a la fortaleza de Troya' (fr. 15 P.). Y, cuando hubo compuesto toda la llamada *Palinodia*» (pero en realidad sabemos ahora que el poeta compuso dos cantos con ese nombre

XI. ¿Y qué? ¿No ha de suceder otro tanto con lo irascible, cuando alguien le da salida en la envidia, movido por la ambición, o en la violencia, movido de soberbia, o en la ira, movido de su mal humor, buscando saciedad de honra, de predominio o de venganza sin razonamiento ni discreción? [45] *d*

—También es fatal —dijo— que ocurran en ellos tales cosas.

—¿Y qué? —dije yo—. ¿No podemos afirmar sin miedo que, de los deseos comprendidos en el afán de riquezas y de honra, aquellos que, siguiendo al conocimiento y al raciocinio y buscando en compañía de éstos los placeres, tomen los que la razón les presente, ésos serán los que lleguen a percibir los más verdaderos —en cuanto pueden serlo los que ellos perciben—, puesto que la verdad es su guía, y a percibir también aquellos placeres que más se les apropien, dado que lo mejor para *e* cada cosa es también lo más adecuado para ella?

—Lo más adecuado, en efecto —dijo.

—Por tanto, cuando el alma toda sigue al elemento filosófico y no hay en ella sedición alguna, entonces sucede que cada una de sus partes hace lo que le es propio y cumple la justicia; y además cada cual disfruta de sus peculiares placeres, que son los mejores y, en la medida 587 de lo posible, los más verdaderos [46]. *a*

—Así es en un todo.

cuyos proemios se conservan en fr. 16 P.; cf. también fr. 64 P.), «al punto recobró la vista». Cf. además *Il.* V 449-453, donde se describe el fantasma de Eneas fabricado por Apolo.

[45] Así los placeres de lo irascible son también impuros, porque están mezclados de dolor (cf. *Phil.* 43 *e*).

[46] Aquí se ha querido ver una contradicción con lo anterior en cuanto que se consideran ocasionalmente verdaderos los placeres de las partes inferiores del alma; pero la sujeción y conformidad a la razón eleva estos placeres en cierto modo a la categoría de los racionales enderezándolos a un fin superior; y «ello da a la satisfacción del apetito una permanencia y plenitud que no puede tener por sí misma» (Nettleship, citado por Adam *ad* 586 *d*). Así, por la ordenación de la razón, monarca del alma, cada parte tiene sus placeres propios y más verdaderos.

—Pero, cuando se impone alguno de los otros elementos, ocurre que éste no halla su propio placer y encima fuerza a los otros a perseguir un placer extraño y no verdadero.

—Así es —dijo.

—¿Conforme a ello, lo que más lejos esté de la filosofía y de la razón será lo que mayormente produzca tales efectos?

—Bien seguro.

—Y lo que más se aleja de la razón, ¿no es también lo que más se aleja de la ley y el orden?

—Es claro.

b —¿Y los que se muestran más alejados de todo ello no resultaron ser los deseos eróticos y tiránicos?

—Con mucho.

—¿Y los que menos, los deseos monárquicos y ordenados?

—Sí.

—Creo, pues, que el tirano es el que más lejos se halla del placer verdadero y apropiado; y el otro, el que más cerca.

—No cabe la menor duda.

—La vida del tirano —dije yo— será, pues, la más ingrata; y la del rey, la más placentera.

—Sin remedio.

—¿Y sabes —dije— cuánto más amargamente vive el tirano que el rey?

—Si tú me lo dices... —respondió.

—Habiendo, según parece, tres placeres, uno legíti-
c mo y dos bastardos, el tirano rebasa los límites aun de estos últimos, se escapa de ley y de razón y vive entre ciertos placeres serviles y mercenarios; ahora bien, cuánta sea su inferioridad no es enteramente fácil decirlo si no es acaso por el siguiente procedimiento.

—¿Cómo? —preguntó.

—Empezando a contar por el hombre oligárquico, el tirano ocupa el tercer puesto, ya que entre uno y otro está el hombre demótico.

—Cierto.

—Y, si lo que queda dicho tiene fundamento, ¿no vive respecto de la verdad con la tercera apariencia de placer contando desde el hombre oligárquico?

—Así es.

—Y el hombre oligárquico es a su vez el tercero contando desde el monárquico si hacemos uno solo al hombre monárquico y al aristocrático [47]. *d*

—El tercero es, en efecto.

—El tirano está, pues —dije yo—, alejado del verdadero placer en un número triplemente triple.

—Tal parece.

—Según eso —dije— la apariencia de placer del tirano sería, en el respecto de su largura, un número plano [48].

---

[47] Como, en efecto, quedó convenido en 445*d*; de ese modo, entre el hombre monárquico o aristocrático y el oligárquico queda sólo el hombre timocrático. El cálculo que sigue parece a primera vista al lector moderno arbitrario y pueril. Ha de partirse del principio de que el único placer verdadero es el del monarca; representando a éste por 1, el del hombre timocrático quedará representado por 2 y el del oligárquico por 3, es decir, este último será la tercera parte del placer del monarca. Platón, sin embargo, en su afán, por los motivos que van a verse, de llegar al número 729, cubica la cifra del oligarca y le asigna 1/9 del placer del rey. Pero los otros dos hombres, el demócrata y el tirano, se hallan en un grado de degeneración mucho mayor respecto del placer del hombre oligárquico que éste en relación con el del monárquico (cf. 587*c*; «el tirano rebasa los límites, etc.»); se exigen, pues, dos nuevas cubicaciones que arrojan 1/81 para el primero y una fracción para el segundo cuyo denominador es 729 y que representa el valor del placer del tirano tomado como unidad el del monarca. Este número es el de los días del año, 364 1/2, sumado con el de sus noches, y, según parece, el de los meses del llamado gran año pitagórico. Así parece indicarse que la infelicidad del tirano con respecto a la felicidad del monarca está repetida cada día y cada noche, es decir, se extiende sin interrupción a toda su vida. Lo más incomprensible de este cálculo es la razón por la que se cubica el primer número obtenido y se multiplica después por los otros, en vez de sumarlos simplemente. Entre las explicaciones que se han dado de la cubicación está la de que tanto el rey como el tirano son seres de tres dimensiones, pero lo que Platón parece haber querido es obtener una «cifra imponente» y al mismo tiempo significa como expresión de su idea de la diferencia entre la condición del hombre justo y la de tirano.

[48] Es decir, un número que es producto de otros dos ($9 = 3 \times 3$).

—No hay duda.

—Elevándolo, pues, a la segunda y la tercera potencia quedará de manifiesto a qué distancia se halla.

—Es cosa clara —dijo— para el que sabe calcular.

—Y así, si en sentido inverso hubiéramos de decir a
e qué distancia está el rey del tirano en la realidad del placer, hallaríamos, hecha la multiplicación, que la vida de aquél es setecientas veintinueve veces más deleitosa que la de éste y que la del tirano es a su vez más amarga en la misma proporción.

—Imponente —dijo— es la cifra que acabas de dar de la diferencia entre los dos hombres, el justo y el in-
588 justo, en lo que toca al placer y al dolor.

a —Y no obstante —contesté yo—, ese número es verdadero y ajustado a sus vidas si a ellas responden sus días, sus noches, sus meses y sus años.

—Pues responden de cierto —dijo

—Así, si el hombre bueno y justo supera tanto al malvado e injusto en cuanto a placer, ¿cuánto más enorme ventaja le sacará en el arreglo, la belleza y la virtud de su vida?

—Enorme, en verdad, ¡por Zeus! —observó.

XII. —Bien —dije—; puesto que hemos llegado a
b este punto de nuestro discurso volvamos a lo antes expuesto, que es lo que nos condujo hasta aquí. Creo que se sostuvo en algún momento [49] que al que es absolutamente injusto le conviene cometer injusticia con tal de aparecer como justo. ¿No se dijo así?

—Así se dijo, en efecto.

—Pues ahora —dije— vamos a dialogar con el que sostuvo eso, ya que hemos llegado a un acuerdo sobre el especial efecto de ambas cosas: del obrar justamente y del obrar contra justicia.

—¿Cómo? —preguntó.

—Formando en nuestro pensamiento una imagen del alma para que el que dice eso vea bien lo que ha dicho.

[49] 361 *a*.

—¿Qué imagen? —dijo. c

—La de una de aquellas tantas criaturas —contesté— que se cuenta existieron en la antigüedad, como la Quimera, Escila, el Cérbero y otras muchas que se dice que vinieron a formarse en una unidad de distintas figuras [50].

—Eso se dice, en efecto —replicó.

—Modela, pues, la figura de una bestia abigarrada y policéfala que tiene en torno diversas cabezas de animales mansos y feroces y que es capaz de cambiar y sacar de sí misma todas estas cosas.

—Trabajo es ése —dijo— de un hábil modelador; no d obstante, puesto que el pensamiento es aún más plástico que la cera y otros materiales semejantes, dala por modelada.

—Plasma ahora una figura de león y otra de hombre; pero que aquella otra primera sea la más grande y que le siga en tamaño la segunda.

—Eso es más fácil —dijo—; ya están modeladas.

—Acomoda ahora esas tres cosas distintas en una sola haciendo que se unan de algún modo entre sí.

—Ya están acomodadas —contestó.

—Pues bien, en derredor y por fuera de ellas modela la imagen de una cosa sola: una imagen humana de modo que para el que no pueda ver lo interior, sino únicamente la envoltura, no aparezca más que un ser vivo, el e hombre.

—Ya está modelada —dijo [51].

—Digamos, pues, al que afirmó que a este hombre le conviene hacer injusticia y no le conviene obrar jus-

---

50 Según el escoliasta, la Quimera era león por delante, dragón por detrás y cabra en su parte central; Escila tenía la cara y pecho de mujer y, en los costados, seis cabezas y doce patas de perro; Cérbero, tres cabezas de perro, cola de dragón y varias cabezas de serpiente en el lomo.

51 Platón da aquí forma plástica a su doctrina de las partes o especies del alma, y hay que observar que no se trata de una simple alegoría; para él esa representación tiene una realidad que no capta a primera vista el lector moderno (cf. Adam nota *ad loc.*).

tamente, que lo que él dice no significa otra cosa sino que a tal sujeto le interesa tratar con todo regalo a la fiera monstruosa y hacerla fuerte, y lo mismo al león y a lo relativo a éste, y, en cambio, dejar hambriento y débil al hombre de suerte que sea arrastrado adonde
589 le lleve el uno o el otro de aquéllos; y asimismo no
a acostumbrar a ninguno de ellos a la compañía de los demás ni hacerlos amigos, sino dejar que se muerdan mutuamente y se devoren en su lucha.

—En efecto, eso es exactamente —dijo— lo que dice el que alaba la injusticia.

—¿Y a la inversa, el que sostiene la conveniencia de la justicia vendrá a decir que es necesario obrar y hablar de tal modo que de ello resulte el hombre interior [52] el más
b fuerte dentro del otro hombre y sea él quien se cuide de la bestia policéfala y la críe cultivando, como un labrador, lo que hay en ella de manso y evitando que crezca lo silvestre, procurándose en ello la alianza de la naturaleza leonina [53], atendiendo en común a todos y haciéndolos amigos entre sí y también de sí mismo?

—Eso es, bien de cierto, lo que viene a decir el que ensalza la justicia.

—En todos los respectos, pues, el alabador de la
c justicia dirá verdad y mentirá el de la injusticia. Ya se mire al placer, ya a la buena fama, ya al provecho, el que encomia lo justo acierta y el que lo censura no dice nada en razón y ni siquiera conoce lo que censura.

—No creo —dijo— que lo conozca en modo alguno.

—Tratemos, por tanto, de persuadirle con dulzura, puesto que si yerra no es por su voluntad. Preguntémosle: «¿No reconoceremos, hombre bendito, el origen de la ley de lo digno y de lo indigno en el hecho de que lo
d primero pone bajo el hombre, mejor dicho tal vez, bajo

---

[52] La expresión recuerda la de S. Pablo: «me complazco en la ley de Dios conforme al hombre interior, pero veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi mente y me esclaviza en la ley del pecado» (*Rom.* VII 22; cf. *II Cor.* IV 16; *Eph.* III 16).

[53] Cf. 440*e* y sigs.

su parte divina [54] lo que hay en su naturaleza de salvaje y lo segundo esclaviza lo que hay en él de manso a lo salvaje?» Asentirá a ello, ¿no? ¿O qué dirá?

—Asentirá si sigue mi consejo —replicó.

—«Conforme a este razonamiento —seguí—, ¿habrá pues, alguien a quien convenga tomar dinero injustamente si acontece que, al tomarlo, esclaviza lo mejor de su ser a lo más miserable? Y, mientras el tomar dinero *e* por hacer esclavo a un hijo o a una hija, y precisamente bajo hombres fieros y malvados, no le convendrá por grande que sea la cantidad percibida, si somete, en cambio, sin compasión la parte más divina que en él hay a la más impía e infame, ¿no se hará con ello desgraciado y no pagará el oro de su soborno con un destino mucho 590 más terrible y fatal que el de Erifile al recibir el collar *a* por la vida de su esposo?» [55]

—Mucho más ruinoso —dijo Glaucón—; que yo respondo por él.

XIII. —Así, pues, ¿no pensarás también que, si la irregularidad en la vida ha sido vituperada desde antiguo, lo ha sido porque con ella se da rienda suelta en mayor grado de lo conveniente a aquella bestia terrible, a aquel grande y abigarrado animal que queda referido?

—Es claro —contestó.

—¿Y la insolencia y el mal humor no se censuran cuando lo leonino y colérico crece y se extiende desme- *b* suradamente?

—Bien de cierto.

—¿Y el lujo y la molicie no se censuran por la flojedad y remisión de este mismo elemento cuando producen en él la cobardía?

---

[54] La creencia de que en el hombre hay un elemento divino era común en la antigüedad (el mismo epicúreo Horacio llama al alma *diuinae particulam aurae* en *Sat.* II 2, 79); pero a esta creencia general dio Platón un carácter más racional y un sentido más profundo.

[55] Erifile es citada ya por Homero entre las heroínas que Ulises encuentra en el infierno (*Od.* XI 326-327); según la leyenda había entregado a la muerte a su esposo Anfiarao seducida por un collar de oro. Alcmeón, hijo de Anfiarao, la mató a su vez en venganza de su padre.

—¿Qué otra cosa cabe?

—¿Y la lisonja y la bajeza, cuando alguno pone eso mismo, o sea lo irascible, bajo aquella otra parte turbulenta y, por causa de las riquezas y del insaciable apetito de ésta, humilla a aquélla desde la juventud y la hace convertirse de león en mono?

c —Bien seguro —dijo.

—Y el artesanado y la clase obrera, ¿por qué crees que son vituperados? ¿Diremos que por otra cosa sino porque son gente en quienes la parte mejor es débil por naturaleza, de modo que no puede gobernar a las bestias que hay dentro, sino que las sirve y no es capaz de aprender más que a adularlas?

—Eso parece —replicó.

—¿Por consiguiente, para que esa clase de hombres sea gobernada por algo semejante a lo que rige al hom-
d bre superior, sostenemos que debe ser esclava de este mismo hombre, que es el que lleva en sí el principio rector divino; y esto no porque pensemos que el esclavo debe ser gobernado para su daño, como creía Trasímaco [56] de los sometidos a gobierno, sino porque es mejor para todo ser el estar sujeto a lo divino y racional, sea, capitalmente, que este elemento habite en él, sea, en otro caso, que lo rija desde fuera, a fin de que todos, sometidos al mismo gobierno, seamos en lo posible semejantes y amigos?

—Exactamente —dijo.

---

[56] Cf. 343*a* y sigs. Lo que modernamente se llama el pueblo debe ser en el estado de Platón sujeto pasivo del mismo. Como antes se ha recalcado que el fin del Estado no es en modo alguno el bienestar exclusivo de las clases superiores, antes bien, se ha hablado de los sacrificios que éstas han de imponerse por el bien común (419*a* y sigs.), es claro que son los hombres del tercer estado los más beneficiados por la solidaridad social: la fórmula de Platón se acerca, pues, en este aspecto a aquella de «todo para el pueblo, nada por el pueblo». Los que no son capaces de regirse por su propia razón deben hacerlo en bien propio por la razón de los demás, conforme al dicho famoso de Hesíodo (*Op.* 293-295): «el hombre completo es quien sabe prever por sí mismo, tras reflexión, lo mejor que el futuro le traiga; pero bueno es también el que escucha los sabios consejos».

—Y la ley —dije yo— muestra también que es eso *e*
mismo lo que quiere, puesto que da favor a todos los
que viven en la ciudad. E igualmente el gobierno que
ejercemos sobre los niños, a quienes no dejamos que sean
libres hasta que establecemos dentro de ellos un régimen
como el de la ciudad misma, cuando, después de haber
cultivado en ellos la parte mejor con lo mejor que hay en
nosotros, ponemos dentro de cada uno, en lugar nuestro, 591
un guardián y jefe semejante a nosotros para sólo enton- *a*
ces darles la libertad.

—Sí que lo muestra —dijo.

—¿En qué respecto o conforme a qué cálculo diremos,
pues, oh, Glaucón, que es provechoso el cometer injus-
ticia o el obrar con intemperancia o el hacer algo ígno-
minioso, si por resultado de todo ello se es más perver-
so, aunque por otra parte se consigan riquezas o se alcan-
ce otra clase de poder?

—En ningún respecto —dijo.

—¿Y cómo ha de ser tampoco provechoso que el que
cometa injusticia lo mantenga escondido y no pague su
pena? ¿O no sucede más bien que el que se oculta se *b*
hace más miserable, mientras que, si no se oculta, sino
recibe el castigo, entonces lo bestial de su ser se aplaca
y amansa, lo pacífico se libera y toda su alma, puesta en
mejor condición, adquiere, al conseguir moderación y
justicia con la ayuda del buen entendimiento, un nuevo
temple tanto más precioso que el del cuerpo dotado de
salud, vigor y hermosura cuanto que el alma misma es
más preciosa que el cuerpo? [57]

—Así es en un todo —dijo.

—Y el hombre sensato, ¿no vivirá tendiendo con to- *c*
das sus energías a honrar aquellas enseñanzas que hacen
su alma tal como queda dicho y a despreciar todo lo
demás?

—Es evidente —dijo.

---

[57] Un pasaje más que confirma la concepción platónica de la pena como medio para la enmienda del reo (cf. 380 *b*).

—Además —seguí—, en lo que toca al uso y sustento de su cuerpo, no sólo no se volverá al placer fiero e irracional para vivir de cara a él, sino que ni siquiera mirará su salud ni atenderá a ella para ser fuerte, sano y hermoso si estas cosas no le sirven para la sanidad de su
d mente; antes al contrario, aparecerá siempre ajustando la armonía de su cuerpo en razón de la sinfonía de su alma [58].

—Puntualmente lo hará así —dijo— si es que ha de ser músico de verdad.

—¿Y no ajustará también a ello —pregunté— el orden y la armonía en la adquisición de sus bienes? ¿O es que, impresionado por lo que la multitud entiende por felicidad, va a aumentar hasta el infinito la masa de sus bienes procurándose con ello también infinitos males?

—No creo —dijo.

e —Antes bien —proseguí—, poniendo la vista en su gobierno interior y cuidando de que no se mueva nada de lo que allí hay por exceso o escasez de fortuna, se regirá conforme a esta norma aumentando o gastando de lo que tiene según su capacidad.

—Exacto —dijo.

592 —Y del mismo modo mirará a los honores y participará y gustará de buen grado de aquellos que crea que
a le han de hacer mejor; y, en cuanto a aquellos otros que vea que han de relajar la disposición de su ser, los rehuirá así en la vida pública como en la privada.

—Entonces —dijo— no querrá actuar en política si su preocupación es, en efecto, la que queda dicha.

—No, por vida del perro —contesté—: actuará, e intensamente, en su ciudad interior, pero no de cierto en la ciudad patria a menos que se presente alguna ocasión de origen divino.

—Ya entiendo —dijo—: quieres decir que sólo ha de ser en la ciudad que veníamos fundando, la cual no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo que
b se dé en lugar alguno de la tierra.

[58] Cf. 410 y sigs. y VI 498 *b-c* sobre los fines de la educación.

—Pero quizá —proseguí— haya en el cielo un modelo de ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior. No importa nada que exista en algún sitio o que haya de existir; sólo en esa ciudad actuará y en ninguna más.

—Es de razón —dijo él [59].

[59] Este final del libro IX deja en el ánimo del lector una impresión de profundidad y grandeza como pocos otros de la literatura antigua, pero, sometido a análisis, da ocasión a dudas y perplejidades de diverso orden: hasta ahora Platón ha considerado su ciudad como realizable en la tierra, más aún, ha determinado que será una ciudad griega (470 *e*), y en gran parte su construcción se ha ido haciendo por la corrección de la realidad de su tiempo; ahora se renuncia a todo esfuerzo para la fundación de la ciudad en la tierra y se prescribe que el filósofo sólo ha de fundar la ciudad interior e individual en sí mismo. Ciertamente el consejo del apartamiento de la vida pública va de acuerdo con otros pasajes de las obras platónicas (*Apol.* 31 *c* y sigs.; *Gorg.* 521 *d* y sigs.); pero aquí está en contradicción con mucho de lo que se ha dicho en el tratado. ¿Llegó Platón a este cambio por el solo curso de sus pensamientos o lo motivó el fracaso de las esperanzas que había puesto en Dionisio el Joven? Por otra parte, ¿qué cielo es ése donde está el modelo político de la ciudad que el hombre debe construir en sí? Descartada como extraña y arbitraria la idea de que sea el Cosmos o Universo, ¿es por ventura el cielo de las ideas (cf. 501 *b*) o la ciudad feliz de dioses e hijos de dioses que también se propone a la vista como modelo en algún pasaje de las *Leyes* (739 *d-e*)? Lo cierto es que las palabras de Platón despiertan en nosotros ecos de sentencias cristianas como la de aquel texto de San Pablo (*Phil.* III 20): «nuestra ciudad está en los cielos».

X

595 I. —Y por cierto —dije— que tengo en la mente
a muchas otras razones para suponer que la ciudad que fundábamos es la mejor que pueda darse; pero lo afirmo sobre todo cuando pongo mi atención en lo que toca a la poesía [1].

—¿Y qué es ello? —preguntó.

—Que no hemos de admitir en ningún modo poesía
b alguna que sea imitativa; y ahora paréceme a mí que se

[1] El libro X y último de *La república* está dividido en dos partes enteramente distintas por su asunto: la primera de ellas versa sobre la poesía, la segunda, sobre la inmortalidad del alma y la vida ulterior. El tema de la poesía ha surgido en el diálogo varias veces: en 334 *b* se señaló ya un primer ataque contra Homero; en 377-394 *d* se trató más extensamente de la perversa influencia de los poetas y se explicó lo que es la poesía imitativa; en 568 *a-b* hay un nuevo ataque contra los poetas trágicos. Platón consideraba sin duda que el tema no había sido tratado con la suficiente generalidad y amplitud y le hace nuevo lugar antes de terminar el tratado. Imposible es saber si, además de ello, había habido contraataques por parte de los defensores de la poesía y especialmente de los devotos de Homero.

me muestra esto mayormente y con más claridad, una vez analizada la diversidad de las especies del alma.

—¿Cómo lo entiendes?

—Para hablar ante vosotros —porque no creo que vayáis a delatarme a los autores trágicos y los demás poetas imitativos—, todas esas obras parecen causar estragos en la mente de cuantos las oyen si no tienen como contraveneno el conocimiento de su verdadera índole.

—¿Y qué es lo piensas —dijo— para hablar así?

—Habrá que decirlo —contesté—; aunque un cierto cariño y reverencia que desde niño siento por Homero me embaraza en lo que voy a decir, porque, a no du- *c*
darlo, él ha sido el primer maestro y guía de todos esos pulidos poetas trágicos. Pero ningún hombre ha de ser honrado por encima de la verdad y, por lo tanto, he de decir lo que pienso [2].

—Muy de cierto —dijo.

—Escucha, pues, o más bien respóndeme.

—Pregunta tú.

—¿Podrás decirme lo que es en conjunto la imitación? Porque yo mismo no comprendo bien lo que esta palabra quiere significar.

—¡Pues si que, en ese caso, voy a comprenderlo yo! —exclamó.

—No sería extraño —observé—, porque los que tienen poca vista ven muchas cosas antes que los que 596
ven bien. *a*

—Así es —replicó—, pero, estando tú presente, no sería yo capaz ni de intentar decir lo que se me muestra; tú verás, por lo tanto.

—¿Quieres, pues, que empecemos a examinarlo partiendo del método acostumbrado? Nuestra costumbre era, en efecto, la de poner una idea para cada multitud

[2] Homero había sido maestro no sólo de los poetas trágicos, sino de todos los griegos. La frecuencia con que Platón le cita revela que no era él de los menos aficionados a sus poemas; no hay que suponer, sin embargo, demasiada violencia ni demasiada amargura en su sentimiento por tener que combatir a Homero, pues en esas palabras corre también algo de la conocida y dulce ironía del Sócrates platónico.

de cosas a las que damos un mismo nombre. ¿O no lo entiendes?

—Sí, lo entiendo.

—Pongamos, pues, la que quieras de esas multitudes.
b Valga de ejemplo si te parece: hay una multitud de camas y una multitud de mesas [3].

—¿Cómo no?

—Pero las ideas relativas a esos muebles son dos, una idea de cama y otra idea de mesa.

—Sí.

—¿Y no solíamos decir que los artesanos de cada uno de esos muebles, al fabricar el uno las camas y el otros las mesas de que nosotros nos servimos, e igualmente las otras cosas, los hacen mirando a su idea? Por lo tanto, no hay ninguno entre los artesanos que fabri-
c que la idea misma, porque ¿cómo habría de fabricarla?

—De ningún modo.

—Mira ahora qué nombre das a este otro artesano.

—¿A cuál?

—Al que fabrica él solo todas las cosas que hace cada uno de los trabajadores manuales.

—¡Hombre extraordinario y admirable es ése de que hablas! [4]

—No lo digas aún, pues pronto vas a decirlo con más razón: tal operario no sólo es capaz de fabricar todos los muebles, sino que hace todo cuanto brota de la tierra y produce todos los serés vivos, incluido él mismo, y ade-

---

[3] La teoría de las ideas ha sido ya expuesta en los libros anteriores; pero Platón la presenta aquí *de integro* con la novedad de que arranca en su exposición de objetos manufacturados. No hay por qué entrar aquí en la discusión de si Platón admite realmente ideas en su propio sentido de semejantes objetos (cf. *Crat.* 389 *a*-390 *a*). La razón de la elección en este caso parece clara: sólo con respecto a ello se puede dar la gradación de Dios, el demiurgo y el pintor que concluye en 597 *e*.

[4] Esta espontánea exclamación de Glaucón ha desorientado a algunos llevándoles a suponer que ese artista universal es Dios: claramente se ve por lo que sigue que se trata del imitador, que igualmente puede reproducir una cosa que otra, la obra de tal artífice que la de tal otro, su propia figura o la de cualquier otra persona (cf. *Sóph.* 234 *d*).

más de esto la tierra y el cielo y los dioses y todo lo que hay en el cielo y bajo tierra en el Hades.

—Estás hablando —dijo— de un sabio bien maravi- d
lloso.

—¿No lo crees? —pregunté—. Y dime: ¿te parece que no existe en absoluto tal operario o que el hacedor de todo esto puede existir en algún modo y en otro modo no? ¿O no te das cuenta de que tú mismo eres capaz de hacer todo esto en cierto modo?

—¿Qué modo es ése? —preguntó.

—No es difícil —contesté—, antes bien, puede practicarse diversamente y con rapidez, con máxima rapidez, si quieres tomar un espejo y darle vueltas a todos lados: en un momento harás el sol y todo lo que hay en el e
cielo; en un momento, la tierra; en un momento, a ti mismo y a los otros seres vivientes y muebles y plantas y todo lo demás de que hablábamos.

—Sí dijo—; en apariencias, pero no existentes en verdad.

—Linda y oportunamente —dije yo— sales al encuentro de mi discurso. Entre los artífices de esa clase está sin duda el pintor; ¿no es así?

—¿Cómo no?

—Y dirás, creo yo, que lo que él hace no son seres verdaderos; y, sin embargo, en algún modo el pintor hace camas también. ¿No es cierto?

—Sí —dijo—; también hace una cama de apariencia.

II. —¿Y qué hace el fabricante de camas? ¿No aca- 597
bas de decir que éste no hace la idea, que es, según con- a
veníamos, la cama existente por sí, sino una cama determinada?

—Así lo decía.

—Si no hace, pues, lo que existe por sí, no hace lo real, sino algo que se le parece, pero no es real; y, si alguno dijera que la obra del fabricante de camas o de algún otro mecánico es completamente real, ¿no se pone en peligro de no decir verdad?

—No la diría —observó—, por lo menos a juicio de los que se dedican a estas cuestiones.

—No nos extrañemos, pues, de que esa obra resulte también algo oscuro en comparación con la verdad.

b —No por cierto.

—¿Quieres, pues —dije—, que, tomando por base esas obras, investiguemos cómo es ese otro imitador de que hablábamos?

—Si tú lo quieres —dijo.

—Conforme a lo dicho resultan tres clases de camas: una, la que existe en la naturaleza[5], que, según creo, podríamos decir que es fabricada por Dios, porque, ¿quién otro podría hacerla? [6]

—Nadie, creo yo.

—Otra, la que hace el carpintero.

—Sí —dijo.

—Y otra, la que hace el pintor; ¿no es así?

—Sea.

—Por tanto, el pintor, el fabricante de camas y Dios son los tres maestros de esas tres clases de camas.

—Sí, tres.

c —Y Dios, ya porque no quiso, ya porque se le impuso alguna necesidad de no fabricar más que una cama en la naturaleza, así lo hizo: una cama sola, la cama en esencia; pero dos o más de ellas ni fueron producidas por Dios ni hay miedo de que se produzcan.

—¿Cómo así? —dijo.

—Porque, si hiciera aunque no fueran más que dos —dije yo—, aparecería a su vez una de cuya idea participarían esas dos y ésta sería la cama por esencia, no las dos otras.

---

5 Por naturaleza *(physis)* ha de entenderse aquí el conjunto de realidades primarias y eternas, es decir, el mundo de las ideas: un sentido que toma la palabra dentro de la filosofía platónica, pero que tiene su fundamento en el uso de la anterior.

6 La concepción de Dios autor de las ideas surge aquí como de improviso, según se ha observado. Este sesgo teológico del pensamiento se hace perceptible comparando este pasaje con lo dicho de la idea del bien en 505 y sigs.

—Exacto —dijo.

—Y fue porque Dios sabe esto, creo yo, y porque quie- *d*
re ser realmente creador de una cama realmente existente y no un fabricante cualquiera de cualquier clase de camas, por lo que hizo ésa, única en su ser natural.

—Es presumible.

—¿Te parece, pues, que le llamemos el creador de la naturaleza de ese objeto o algo semejante?

—Es justo —dijo—, puesto que ha producido la cama natural y todas las demás cosas de ese orden.

—¿Y qué diremos del carpintero? ¿No es éste también artífice de camas?

—Sí.

—Y el pintor, ¿es también artífice y hacedor del mismo objeto?

—De ningún modo.

—Pues ¿qué dirás que es éste con respecto a la cama?

—Creo —dijo— que se le llamaría más adecuada- *e*
mente imitador de aquello de que los otros son artífices.

—Bien —dije—; según eso, ¿al autor de la tercera especie, empezando a contar por la natural, le llamas imitador? [7]

—Exactamente —dijo.

—Pues eso será también el autor de tragedias, por ser imitador: un tercero en la sucesión que empieza en el rey [8] y en la verdad; y lo mismo todos los demás imitadores.

---

[7] La gradación es, pues, 1, Dios; 2, el carpintero; 3, el imitador o pintor. Sólo los dos primeros son artífices o demiurgos. Las obras de los tres en la misma gradación son: 1, la cama natural (o idea esencial de la cama); 2, una cama determinada; 3, la cama imitada en pintura. Más alto concepto de lo que puede ser un pintor nos ha dado Platón de paso en 472 *d*.

[8] La mención del rey parece aquí extraña con referencia a Dios; más que relacionarla con otros empleos de la misma palabra en este mismo tratado procede entenderla como expresión usual con que se designaba al sucesor presunto del heredero directo del rey de Persia y que era «el tercero empezando a contar por el rey». Es otra manera de expresar que el imitador ocupa el tercer lugar en la escala establecida.

—Tal parece.

—De acuerdo, pues, en lo que toca al imitador; pero
598 contéstame a esto otro acerca del pintor: ¿te parece que
a trata de imitar aquello mismo que existe en la naturaleza, o las obras del artífice?

—Las obras del artífice —dijo.

—¿Tales como son o tales como aparecen? Discrimina también esto.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Lo siguiente: ¿una cama difiere en algo de sí misma según la mires de lado o de frente o en alguna otra dirección? ¿O no difiere en nada, sino que parece distinta? ¿Y otro tanto sucede con lo demás?

—Eso —dijo—; parece ser diferente, pero no lo es.

b —Atiende ahora a esto otro: ¿a qué se endereza la pintura hecha de cada cosa? ¿A imitar la realidad según se da o a imitar lo aparente según aparece, y a ser imitación de una apariencia o de una verdad?

—De una apariencia —dijo [9].

—Bien lejos, pues, de lo verdadero está el arte imitativo; y según parece, la razón de que lo produzca todo está en que no alcanza sino muy poco de cada cosa y en que esto poco es un mero fantasma. Así decimos que el pintor nos pintará un zapatero, un carpintero y los de-

c más artesanos sin entender nada de las artes de estos hombres; y no obstante, si es buen pintor podrá, pintando un carpintero y mostrándolo desde lejos, engañar a niños y hombres necios con la ilusión de que es un carpintero de verdad.

—¿Cómo no?

—Y creo, amigo, que sobre todas estas cosas nuestro modo de pensar ha de ser el siguiente: cuando alguien nos anuncie que ha encontrado un hombre entendido en todos los oficios y en todos los asuntos que cada uno en

[9] Esta apariencia constituye, como se ha observado, un nuevo término entre el objeto real y la obra del pintor, con lo cual éste viene a ocupar no el tercero, sino el cuarto lugar; pero ya se ha partido en la argumentación de otro absurdo mayor: el de que el pintor sólo trata de imitar «las obras del artesano».

particular conoce y que lo sabe todo más perfectamente *d*
que cualquier otro, hay que responder a ese tal que es
un simple y que probablemente ha sido engañado al
topar con algún charlatán o imitador que le ha parecido
omnisciente por no ser él capaz de distinguir la ciencia,
la ignorancia y la imitación.

—Es la pura verdad —dijo.

III. —Por tanto —proseguí—, visto esto, habrá
que examinar el género trágico y a Homero [10], su guía,
ya que oímos decir a algunos que aquéllos conocen todas
las artes y todas las cosas humanas en relación con la *e*
virtud y con el vicio, y también las divinas; porque el
buen poeta, si ha de componer bien sobre aquello que
compusiere, es fuerza que componga con conocimiento o
no será capaz de componer. Debemos, por consiguiente,
examinar si éstos no han quedado engañados al topar
con tales imitadores sin darse cuenta, al ver sus obras,
de que están a triple distancia del ser y de que sólo 599
componen fácilmente a los ojos de quien no conoce la *a*
verdad, porque no componen más que apariencias, pero
no realidades; o si, por el contrario, dicen algo de peso
y en realidad los buenos poetas conocen el asunto sobre
el que parecen hablar tan acertadamente a juicio de la
multitud.

—Hay que examinarlo puntualmente —dijo.

—¿Piensas, pues, que si alguien pudiera hacer las dos
cosas, el objeto imitado y su apariencia, se afanaría por
entregarse a la fabricación de apariencias y por hacer de

[10] Homero fue considerado durante mucho tiempo en Grecia como maestro universal de ciencia y de vida (cf. José M. Pabón, *Homero*, Barcelona, 1947, págs. 60 y sigs.), y de tal consideración gozaba aún entre muchas gentes en la época de Platón. No es seguro, por tanto, que el ataque de éste vaya aquí dirigido especialmente contra Antístenes, como suponen algunos; al recabar Platón la dirección de la sociedad para los filósofos tenía que derrocar a los poetas que de mucho tiempo la venían ejerciendo. Lo que más extraña en esto es que Platón, al negar conocimiento a los poetas como lo hace en muchos otros pasajes de sus obras, no hable para nada de la inspiración divina que en esos mismos pasajes les reconoce (cf. especialmente *Apol.* 22 *a-c*).

b ello el norte de su vida como si no tuviera otra cosa mejor?

—No lo creo.

—Por el contrario, opino que, si tuviera realmente conocimiento de aquellos objetos que imita, se afanaría mucho más por trabajar en ellos que en sus imitaciones, trataría de dejar muchas y hermosas obras como monumentos de sí mismo y ansiaría ser más bien el encomiado que el encomiador [11].

—Eso pienso —dijo—, porque son muy distintas la honra y el provecho de uno y otro ejercicio.

—Ahora bien, de la mayoría de las cosas no hemos
c de pedir cuenta a Homero ni a ningún otro de los poetas, preguntándoles si alguno de ellos será médico o sólo imitador de la manera de hablar del médico; cuáles son los enfermos que se cuente que haya sanado alguno de los poetas antiguos o modernos, tal como se refiere de Asclepio, o qué discípulos dejó el poeta en el arte de la medicina, como aquél sus sucesores. No le preguntemos tampoco acerca de las otras artes; dejemos eso. Pero sobre las cosas más importantes y hermosas de que se propone hablar Homero, sobre las guerras, las campañas,
d los regímenes de las ciudades y la educación del hombre, es justo que nos informemos de él preguntándole: «Amígo Homero, si es cierto que tus méritos no son los de un tercer puesto a partir de la verdad, ni so eres un fabricante de apariencias al que definimos como imitador, antes bien, tienes el segundo puesto y eres capaz de conocer qué conductas hacen a los hombres mejores o peores en lo privado y en lo público, dinos cuál de las ciudades mejoró por ti su constitución como Lacedemo-
e nia mejoró la suya por Licurgo y otras muchas ciudades, grandes o pequeñas, por otros muchos varones. ¿Y cuál es la ciudad que te atribuye el haber sido un buen legislador en provecho de sus ciudadanos? Pues Italia y Sici-

[11] Píndaro, sin embargo, había dicho ya (*N.* IV 6): «la palabra vive más largamente que los hechos».

lia señalan a Carondas y nosotros a Solón. ¿Y a ti cuál?» ¿Podría nombrar a alguna?

—No creo —dijo Glaucón—, porque no cuentan tal cosa ni siquiera los propios Homéridas.

—¿Y qué guerra se recuerda que, en los tiempos de 600
Homero, haya sido felizmente conducida por su mando *a*
o su consejo?

—Ninguna.

—¿O se refieren de él por lo menos esa multitud de inventos y adquisiciones ingeniosas para las artes o para alguna otra esfera de acción que son propios de un varón sabio, como cuentan de Tales de Mileto o de Anacarsis el escita? [12]

—No hay nada de eso.

—Pero ya que no en la vida pública, a lo menos en la privada, ¿se dice acaso que Homero haya llegado alguna vez, mientras vivió, a ser guía de educación para personas que le amasen por su trato y que transmitiesen a la *b*
posteridad un sistema de vida homérico, a la manera de Pitágoras, que fue especialmente amado por ese motivo y cuyos discípulos, conservando aun hoy día el nombre de vida pitagórica, aparecen señalados en algún modo entre todos los demás hombres?

—Nada de ese género —dijo— se refiere de aquél. Pues en cuanto a Creófilo, el discípulo de Homero, es posible, ¡oh, Sócrates!, que resultara ser quizá más digno de risa por su educación que por su nombre si es verdad lo que de Homero se cuenta; pues dicen que éste quedó, estando aún en vida, en el más completo abandono por *c*
parte de aquél [13].

[12] A Tales de Mileto se atribuyen, además del descubrimiento de ciertas proposiciones geométricas, el de la importancia de la observación de la Osa Menor para la navegación nocturna, el cálculo de la altura de las Pirámides por la longitud de sus sombras y, sobre todo, la predicción de un eclipse de sol en 585 a. J. C.; por inventos de Anacarsis se tienen el áncora y la rueda de alfarero.

[13] Si en lo anterior de esta invectiva Platón está en cierto modo justificado por su intención de despojar a los poetas de su posición de maestros en muchas cosas en que realmente no lo eran, en la referencia al influjo de Homero como educador en la posteridad anda fuera de

IV. —Así se cuenta de cierto —dije yo—. Pero ¿crees, Glaucón, que si Homero, por haber podido conocer estas cosas y no ya sólo imitarlas, hubiese sido realmente capaz de educar a los hombres y hacerlos mejores, no se habría granjeado un gran número de amigos que le hubiesen honrado y amado, y que, si Protágoras el abderita y Pródico el ceo y otros muchos pudieron, *d* con sus conversaciones privadas, infundir en sus contemporáneos la idea de que no serían capaces de gobernar su casa ni su ciudad si ellos no dirigían su educación, y por esta ciencia son amados tan grandemente que sus discípulos casi los llevan en palmas, en cambio, los contemporáneos de Homero iban a dejar que éste o Hesíodo anduviesen errantes entonando sus cantos si hubiesen sido ellos capaces de aprovecharles para la virtud, y no se hubieran pegado a ellos más que al oro ni les hubieran *e* forzado a vivir en sus propias casas, o, en caso de no persuadirles, no les hubieran seguido a todas partes hasta haber conseguido la educación conveniente?

—Me parece, Sócrates —respondió—, que dices en un todo la verdad.

—¿Afirmamos, pues, que todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores de imágenes de virtud o de aquellas otras cosas sobre las que componen; y que en cuanto a la verdad, no la alcanzan, sino que son como el pintor de que hablábamos hace un momento [14], 601 que hace algo que parece un zapatero a los ojos de *a*

---

razón, pues el ejercicio por éste fue más extenso y duradero que el de Pitágoras, y además se pone en contradicción con lo que él mismo dijo en *Conv.* 209 *c-d:* «Cualquiera preferiría tener tales hijos a los de la generación humana, mirando a Homero y a Hesíodo y a los demás buenos poetas y envidioso de los descendientes dejados por aquéllos, que les procuraron recuerdo y nombre inmortal...» Creófilo, el supuesto discípulo o, según otros, yerno de Homero, deriva su nombre de *kréas* «carne». La mención de Protágoras y de Pródico en contraste con Homero es también desgraciada en boca de Sócrates.

[14] Cf. 598 *b*. El pintor, conforme a lo allí dicho, es un imitador de apariencias; también lo es, según 596 *b*, puesto que la única realidad es la idea y el pintor no la alcanza ni siquiera en calidad de modelo (cf. 601 *c*).

aquellos que entienden de zapatería tan poco como él mismo y que sólo juzgan por los colores y las formas?

—Sin duda ninguna.

—Asimismo diremos, creo yo, que el poeta no sabe más que imitar, pero, valiéndose de nombres y locuciones, aplica unos ciertos colores tomados de cada una de las artes, de suerte que otros semejantes a él, que juzgan por las palabras, creen que se expresa muy acertadamente cuando habla, en metro, ritmo o armonía, sea sobre el arte del zapatero o sobre estrategia o sobre otro *b* cualquier asunto: tan gran hechizo tienen por naturaleza esos accidentes. Porque, una vez desnudas de sus tintes musicales las cosas de los poetas y dichas simplemente, creo que bien sabes cómo quedan: alguna vez lo habrás observado [15].

—Sí por cierto —dijo.

—¿No se asemejan —dije yo— a los rostros jóvenes, pero no hermosos según se los puede observar cuando pasa su sazón?

—Exactamente —dijo.

—¡Ea, pues! Atiende a esto otro: el que hace una apariencia, el imitador, decimos, no entiende nada del ser, sino de lo aparente. ¿No es así? *c*

—Sí.

—No lo dejemos, pues, a medio decir: examinémoslo convenientemente [16].

—Habla —dijo.

—¿El pintor, decimos, puede pintar unas riendas y un freno?

—Sí.

—¿Pero el que los hace es el talabartero y el herrero?

---

[15] No siempre ha sostenido Platón que la poesía esté exclusivamente en las palabras: en *Phaed.* 61 *b* se dice exactamente lo contrario.

[16] Aquí entra Platón en un argumento de índole enteramente distinta del anterior: en el orden práctico la bondad es utilidad y el conocimiento experiencia. Tales consideraciones se acercan mucho más a las del Sócrates histórico según lo conocemos principalmente por Jenofonte.

—Bien de cierto.

—¿Y acaso el pintor entiende cómo deben ser las riendas y el freno? ¿O la verdad es que ni lo entiende él ni tampoco el herrero ni el guarnicionero, sino sólo el que sabe servirse de ellos, que es el caballista?

—Así es la verdad.

—¿Y no podemos decir que eso ocurre en todas las demás cosas?

—¿Cómo?

d —¿Que sobre todo objeto hay tres artes distintas: la de utilizarlo, la de fabricarlo y la de imitarlo?

—Cierto.

—Ahora bien, la excelencia, hermosura y perfección de cada mueble o ser vivo o actividad, ¿no están en relación exclusivamente con el servicio para que nacieron o han sido hechos?

—Así es.

—Resulta enteramente necesario, por lo tanto, que el que utiliza cada uno de ellos sea el más experimentado y que venga a ser él quien comunique al fabricante los buenos o malos efectos que produce en el uso aquello de que se sirve; por ejemplo, el flautista informa al fabri-
e cante de flautas acerca de las que le sirven para tocar y le ordena cómo debe hacerlas y éste obedece.

—¿Cómo no?

—¿Así, pues, el entendido informa sobre las buenas o malas flautas y el otro las hace prestando fe a ese informe? [17]

—Sí.

—Por lo tanto, respecto de un mismo objeto, el fabricante ha de tener una creencia bien fundada acerca de su conveniencia o inconveniencia, puesto que trata con
602 el entendido y está obligado a oírle; el que lo utiliza, en
a cambio, ha de tener conocimiento.

—Bien de cierto.

—Y el imitador, ¿tendrá acaso también conocimiento,

[17] Aquí, pues, el demiurgo o artesano no construye mirando a la idea (cf. 596 *b*), sino que la conoce por medio de otro.

derivado del uso, de las cosas que pinta, de si son bellas y buenas o no, o una opinión recta por comunicación necesaria con el entendido y por las órdenes que reciba de cómo hay que pintar?

—Ni una cosa ni otra.

—Por tanto, el imitador no sabrá ni podrá opinar debidamente acerca de las cosas que imita en el respecto de su conveniencia o inconveniencia.

—No parece.

—Donoso, pues, resulta el imitador en lo que toca a su saber de las cosas sobre que compone.

—No muy donoso, por cierto.

—Con todo, se pondrá a imitarlas sin conocer en qué *b* respecto es cada una mala o buena; y lo probable es que imite lo que parezca hermoso a la masa de los totalmente ignorantes.

—¿Qué otra cosa cabe?

—Parece, pues, que hemos quedado totalmente de acuerdo en esto: en que el imitador no sabe nada que valga la pena acerca de las cosas que imita; en que, por tanto, la imitación no es cosa seria, sino una niñería, y en que los que se dedican a la poesía trágica, sea en yambos, sea en versos épicos [18], son todos unos imitadores como los que más lo sean.

—Completamente cierto.

V. —Y esa imitación —exclamé yo—, ¿no versa, *c* por Zeus, sobre algo que está a tres puestos de distancia de la verdad? ¿No es así?

—Sí.

—¿Y cuál es el elemento del hombre sobre el que ejerce el poder que le es propio?

—¿A qué te refieres?

—A lo siguiente: una cosa de un tamaño determina-

[18] Los versos yámbicos son los propios del diálogo en la tragedia; la poesía trágica en versos épicos no es otra cosa que la propia poesía épica, conforme al criterio de Platón, que coloca entre los trágicos al propio Homero (cf. 595 *b-c*).

do no nos parece igual a la vista de cerca que de lejos.

—No, en efecto.

—Y unos mismos objetos nos parecen curvos o rectos según los veamos en el agua o fuera de ella, y cóncavos o convexos conforme a un extravío de visión en lo que toca a los colores; y en general, se revela en nuestra alma
d la existencia de toda una serie de perturbaciones de este tipo y, por esta debilidad de nuestra naturaleza, la pintura sombreada, la prestidigitación y otras muchas invenciones por el estilo son aplicadas y ponen por obra todos los recursos de la magia.

—Verdad es.

—¿Y no se nos muestran como los remedios más acomodados de ello el medir, el contar y el pesar, de modo que no se nos imponga esa apariencia mayor o menor o de mayor número o más peso, sino lo que cuenta, mide o pesa? [19]

—¿Cómo no?

e —Pues eso será, de cierto, obra del elemento calculador que existe en nuestra alma.

—Obra suya ciertamente.

—Y a ese elemento, una vez que ha medido unas cosas como mayores o menores o iguales que otras, se le aparecen términos contrarios como juntos al mismo tiempo en un mismo objeto.

—Cierto.

—¿Pero no dijimos que era imposible que a una misma facultad se le muestren los contrarios al mismo tiempo en un objeto mismo? [20]

—Y con razón lo dijimos.

603 —Por tanto, lo que en nuestra alma opina prescin-
a

[19] «Si tú y yo estuviéramos en desacuerdo respecto a cuestión de cantidad, sobre cuál de dos cosas era mayor, ¿acaso este desacuerdo nos haría enemigos y nos llevaría a odiarnos recíprocamente o bien nos convendríamos rápidamente acerca del asunto acudiendo al cálculo...?» *(Euthyphr.* 7 *b*; cf. *Prot.* 356 *b*, *Phil.* 55 *e*).

[20] 436 *a-c*. Si una percepción nos da lo contrario de otra en un mismo objeto y al mismo tiempo, es claro que esas percepciones corresponden a facultades distintas.

diendo de la medida no es lo mismo que lo que opina conforme a la medida.

—No en modo alguno.

—Y lo que da fe a la medida y al cálculo será lo mejor de nuestra alma.

—¿Cómo no?

—Y lo que a ello se opone será alguna de las cosas viles que en nosotros hay.

—Necesariamente.

—A esta confesión quería yo llegar cuando dije [21] que la pintura y, en general, todo arte imitativo hace sus trabajos a gran distancia de la verdad y trata y tiene amistad con aquella parte de nosotros que se aparta de *b* la razón [22], y ello sin ningún fin sano ni verdadero.

—Exactamente —dijo.

—Y así, cosa vil y ayuntada a cosa vil, sólo lo vil es engendrado por el arte imitativo.

—Tal parece.

—¿Y sólo —pregunté— el que corresponde a la visión o también el que corresponde al oído, al cual llamamos poesía?

—Es natural —dijo— que también este segundo.

—Pero ahora —dije— no demos crédito exclusivamente a su analogía con la pintura; vayamos a aquella *c* parte de nuestra mente a la que habla la poesía imitativa y veamos si es deleznable o digna de aprecio.

—Así hay que hacerlo.

—Sea nuestra proposición la siguiente: la poesía imitativa nos presenta a los hombres realizando actos forzosos o voluntarios [23] a causa de los cuales piensan que son

---

[21] 602 *c*.

[22] La división tripartita del alma hecha en el libro IV queda aquí reducida a dos miembros: lo racional y lo irracional. En esto último se comprende el elemento concupiscible y el colérico o, mejor dicho, una forma degenerada de éste que ya no es, como aquél, instrumento de la razón.

[23] «Imitación de acción» llama Aristóteles a la tragedia (*Poet.* 1449 *b*); y Platón mismo pone en boca del ateniense de las *Leyes* (817 *b*) las siguientes palabras en respuesta a los poetas trágicos que se proponen introducir sus obras en la ciudad: «Nosotros mismos —diríamos—

felices o desgraciados y en los que se encuentran ya apesadumbrados, ya satisfechos. ¿Hay algo además de esto?

—Nada.

—¿Y acaso el hombre se mantiene en todos ellos en
d un mismo pensamiento? ¿O se dividirá también en sus actos y se pondrá en lucha consigo mismo a la manera en que se dividía en la visión y tenía en sí al mismo tiempo opiniones contrarias sobre los mismos objetos? [24] Bien se me ocurre que no haría falta que nos pusiéramos de acuerdo sobre ello, porque en lo que va dicho quedamos suficientemente conformes [25] sobre todos esos puntos, a saber, en que nuestra alma está llena de miles de contradicciones de esta clase.

—Y con razón convinimos en ello —dijo.

—Con razón, en efecto —proseguí—; pero lo que en-
e tonces nos dejamos atrás creo que es forzoso lo tratemos ahora.

—¿Y qué es ello? —dijo.

—Un hombre discreto —dije— que tenga una desgracia tal como la pérdida de un hijo o la de algún otro ser que singularmente estime, decíamos [26] que la soportará más fácilmente que ningún otro hombre.

—Bien de cierto.

—Dilucidemos ahora si es que no sentirá nada o si, por ser esto imposible, lo que hará será moderar su dolor.

—En verdad —dijo— que más bien lo segundo.

604 —Contéstame ahora a esto otro; ¿crees que este hom-
a bre luchará mejor con el dolor y le opondrá mayor resis-

---

somos, ¡oh, los mejores de entre los extranjeros!, autores en lo que cabe de la más bella y también de la más noble tragedia, pues todo este nuestro sistema político consiste en una imitación de la más hermosa y excelente vida, que es la que decíamos nosotros que es en realidad la más verdadera tragedia. Poetas, pues, sois vosotros, pero también nosotros...»

[24] 602 *c* y sigs.

[25] 439 *c* y sigs.

[26] 387 *a*.

tencia cuando sea visto por sus semejantes o cuando quede consigo mismo en la soledad?

—Cuando sea visto, con mucha diferencia —dijo.

—Al quedarse solo, en cambio, no reparará, creo yo, en dar rienda suelta a unos lamentos de que se avergonzaría si alguien se los oyese y hará muchas cosas que no consentiría en que nadie le viera hacer.

—Así es —dijo.

VI. —Ahora bien, ¿lo que le manda resistir no es la razón y la ley y lo que le arrastra a los dolores no es su *b* mismo pesar?

—Cierto.

—Habiendo, pues, dos impulsos en el hombre sobre el mismo objeto y al mismo tiempo, por fuerza, decimos, ha de haber en él dos elementos distintos.

—¿Cómo no?

—¿Y no está el uno de ellos dispuesto a obedecer a la ley por donde ésta le lleve?

—¿Cómo?

—La ley dice que es conveniente guardar lo más posible la tranquilidad en los azares y no afligirse, ya que no está claro lo que hay de bueno o de malo en tales cosas; que tampoco adelanta nada el que las lleva mal, que nada humano hay digno de gran afán y que lo que en tales situaciones debe venir más prontamente en *c* nuestra ayuda queda impedido por el mismo dolor [27].

—¿A qué te refieres? —preguntó.

—A la reflexión —dije— acerca de lo ocurrido y al colocar nuestros asuntos, como en el juego de dados, en relación con la suerte que nos ha caído, conforme la razón nos convenza de que ha de ser mejor, y no hacer

[27] En *Apol.* 29 *a* Sócrates dice, concretando en relación con la muerte uno de los pensamientos de este pasaje: «el temer a la muerte, ¡oh, jueces!, no es otra cosa que creer ser discreto sin serlo, porque es creer saber lo que no se sabe; nadie sabe, en efecto, si la muerte resulta para el hombre el mayor de todos los bienes y la temen como si les constara que es el mayor de todos los males». En *Leg.* 803 *b* se dice igualmente: «los asuntos de los hombres no merecen gran consideración».

como los niños, que, cuando son golpeados, se cogen la parte dolorida y pierden el tiempo gritando, sino acos-
d tumbrar al alma a tornarse lo antes posible a su curación y al enderezamiento de lo caído y enfermo suprimiendo con el remedio sus plañidos.

—Es lo más derecho —dijo— que puede hacerse en los infortunios de la vida.

—Así, decimos, el mejor elemento sigue voluntariamente ese raciocinio.

—Evidente.

—Y lo que nos lleva al recuerdo de la desgracia y a las lamentaciones, sin saciarse nunca de ellas, ¿no diremos que es irracional y perezoso y allegado de la cobardía?

—Lo diremos de cierto.

—Ahora bien, uno de esos elementos, el irritable [28],
e admite mucha y variada imitación; pero el carácter reflexivo y tranquilo, siendo siempre semejante a sí mismo, no es fácil de imitar ni cómodo de comprender cuando es imitado, mayormente para una asamblea en fiesta y para hombres de las más diversas procedencias reunidos en el teatro. La imitación, en efecto, les presenta un género de sentimientos completamente extraño para ellos [29].

605 —En un todo.

a —Es manifiesto, por tanto, que el poeta imitativo no está destinado por naturaleza a ese elemento del alma ni su ciencia se hizo para agradarle, si ha de ganar renombre entre la multitud [30], sino para el carácter irritable y

---

28 Cf. 411 *c;* conforme a lo dicho allí se trata de una degeneración de lo colérico aquí incluido en el elemento irracional del alma. Cf. nota a 603 *b*.

29 De las dos razones dadas contra la poesía sólo queda mencionada en último término una, su relación con la parte inferior de nuestro ser (cf. Adam *ad hoc*). Esto nos confirma en que la condenación de Platón no se basa tanto en que la poesía es imitación cuanto en que es imitación de lo malo.

30 Es imposible dejar de recordar aquí los conocidísimos versos de Lope de Vega, bien que referidos al aspecto meramente literario de las comedias: «Porque, como las paga el vulgo, es justo —hablarle en necio para darle gusto».

multiforme, que es el que puede ser fácilmente imitado.

—Manifiesto.

—Con razón, pues, la emprendemos con él y lo colocamos en el mismo plano que al pintor, porque de una parte se le parece en componer cosas deleznables comparadas con la verdad y de otra se le iguala en su relación íntima con uno de los elementos del alma, y no con el *b* mejor. Y así fue justo no recibirle en una ciudad que debía ser regida por buenas leyes, porque aviva y nutre ese elemento del alma y, haciéndolo fuerte, acaba con la razón a la manera en que alguien, dando poder en una ciudad a unos miserables, traiciona a ésta y pierde a los ciudadanos más prudentes. De ese modo, diremos, el poeta imitativo implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno condescendiendo con el elemento irracional que hay en ella, elemento que no *c* distingue lo grande de lo pequeño, sino considera las mismas cosas unas veces como grandes, otras como pequeñas, creando apariencias enteramente apartadas de la verdad.

—Muy de cierto.

VII. —Pero todavía no hemos dicho lo más grave de la poesía. Su capacidad de insultar a los hombres de provecho, con excepción de unos pocos, es sin duda lo más terrible.

—¿Cómo no, si en efecto hace eso?

—Escucha y juzga: los mejores de nosotros, cuando oímos cómo Homero o cualquier otro de los autores trágicos imita a alguno de sus héroes que, hallándose en *d* pesar, se extiende, entre gemidos, en largo discurso o se pone a cantar y se golpea el pecho, entonces gozamos, como bien sabes; seguimos, entregados, el curso de aquellos efectos y alabamos con entusiasmo como buen poeta al que nos coloca con más fuerza en tal situación.

—Bien lo sé, ¿cómo no?

—Pero cuando a nosotros mismos nos ocurre una desgracia, ya sabes que presumimos de lo contrario si podemos quedar tranquilos y dominarnos, pensando que *e*

esto es propio de varón y aquello otro que antes celebrábamos de mujer.

—Ya me doy cuenta —dijo.

—¿Y está bien ese elogio —dije yo—, está bien que, viendo a un hombre de condición tal que uno mismo no consentiría en ser como él, sino se avergonzaría del parecido, no se sienta repugnancia, sino que se goce y se le celebre?

—No, por Zeus —dijo—, no parece eso razonable.

606 —Bien seguro —dije—, por lo menos si lo examinas
a en este otro aspecto.

—¿Cómo?

—Pensando que aquel elemento que es contenido por fuerza en las desgracias domésticas y privado de llorar, de gemir a su gusto y de saciarse de todo ello, estando en su naturaleza el desearlo, éste es precisamente el que los poetas dejan satisfecho y gozoso; y que lo que por naturaleza es mejor en nosotros, como no está educado por la razón ni por el hábito, afloja en la guarda de aquel
b elemento plañidero, porque lo que ve son azares extraños y no le resulta vergüenza alguna de alabar y compadecer a otro hombre que, llamándose de pro, se apesadumbra inoportunamente; antes al contrario, cree que con ello consigue él mismo aquella ganancia del placer y no consiente en ser privado de éste por su desprecio del poema entero. Y opino que son pocos aquellos a quienes les es dado pensar que por fuerza han de sacar para lo suyo algo de lo ajeno y que, nutriendo en esto último el sentimiento de lástima, no lo contendrán fácilmente en sus propios padecimientos [31].

c —Es la pura verdad —dijo.

---

31 Se ha notado que Platón da aquí sobre los efectos de la tragedia una opinión enteramente contraria a la de Aristóteles. Este nos habla, en efecto, de una purificación de los afectos a través de la compasión y el terror (*Poet.* 1449 *b* 27-28). Sin duda los modernos están más conformes en este punto con Aristóteles que con Platón: el último piensa en un público extraordinariamente débil, sencillo y desarmado ante la emoción (cf. 606 *a*: «y que lo que por naturaleza es mejor para nosotros, como no está educado por la razón ni por el hábito, etc.»).

—¿Y no puede decirse lo mismo de lo cómico? Cuando te das al regocijo por oír en la representación cómica o en la conversación algo que en ti mismo te avergonzarías de tomar a risa y no lo detestas por perverso, ¿no haces lo mismo que en los temas sentimentales? Pues das suelta a aquel prurito de reír que contenías en ti con la razón, temiendo pasar por chocarrero, y no te das cuenta de que, haciéndolo allí fuerte, te dejas arrastrar frecuentemente por él en el trato ordinario hasta convertirte en un farsante.

—Bien de cierto —dijo.

—Y por lo que toca a los placeres amorosos y a la có- *d*
lera y a todas las demás concupiscencias del alma, ya dolorosas, ya agradables, que decimos que siguen a cada una de nuestras acciones, ¿no produce la imitación poética esos mismos efectos en nosotros? Porque ella riega y nutre en nuestro interior lo que había que dejar secar y erige como gobernante lo que debería ser gobernado a fin de que fuésemos mejores y más dichosos, no peores y más desdichados.

—No cabe decir otra cosa —afirmó.

—Así, pues —proseguí—, cuando topes, Glaucón, *e*
con panegiristas de Homero que digan que este poeta fue quien educó a Grecia [32] y que, en lo que se refiere al gobierno y dirección de los asuntos humanos, es digno de que se le coja y se le estudie y conforme a su poesía se instituya la propia vida, deberás besarlos y 607
abrazarlos como a los mejores sujetos en su medida y *a*
reconocer también que Homero es el más poético y primero de los trágicos; pero has de saber igualmente que, en lo relativo a poesía, no han de admitirse en la ciudad más que los himnos a los dioses y los encomios de los héroes [33]. Y, si admites también la musa placentera en

[32] Cf. nota a 598 *d*.

[33] Esta misma excepción se admite en *Las leyes*, donde además se prescribe que la autoridad de la comunidad sea ejercida en forma de censura previa: «Que el poeta no haga nada contrario a lo que sea legal, justo, decoroso o bueno en la ciudad y que lo escrito no le sea lícito a ninguno de los particulares presentarlo mientras no haya sido

cantos o en poemas, reinarán en tu ciudad el placer y el dolor en vez de la ley y de aquel razonamiento que en cada caso parezca mejor a la comunidad.

—Esa es la verdad pura —dijo.

b VIII. —Y he aquí —dije yo— cuál será, al volver a hablar de la poesía, nuestra justificación por haberla desterrado de nuestra ciudad siendo como es: la razón nos lo imponía. Digámosle a ella además, para que no nos acuse de dureza y rusticidad, que es ya antigua la discordia entre la filosofía y la poesía: pues hay aquello de «la perra aulladora que ladra a su dueño», «el hombre *c* grande en los vaniloquios de los necios», «la multitud de los filósofos que dominan a Zeus», «los pensadores de la sutileza por ser mendigos» y otras mil muestras de la antigua oposición entre ellas [34]. Digamos, sin embargo, que, si la poesía placentera e imitativa tuviese alguna razón que alegar sobre la necesidad de su presencia en una ciudad bien regida, la admitiríamos de grado, porque nos damos cuenta del hechizo que ejerce sobre nosotros; pero no es lícito que hagamos traición a lo que se nos muestra como verdad. Porque ¿no te sientes tú también, ami*d* go mío, hechizado por ella, sobre todo cuando la percibes a través de Homero?

—En gran manera.

—¿Y será justo dejarla volver una vez que se haya justificado en una canción o en cualquier otra clase de versos?

---

visto y aprobado por aquellos mismos que hayan sido designados como jueces de estas cosas y por los guardianes de la ley» (801 *c-d*). En distinto sentido se habla en *Pol* 299 *b* y sigs.

[34] Conocidos son los ataques que desde antiguo dirigieron los filósofos a Homero y Hesíodo por razones teológicas y morales: «La concepción racional y pura de la divinidad y de las normas de la conducta humana era incompatible con las fábulas homéricas y con su moral arbitraria y de clases» (pág. 61 de o. c. en nota a 598 *d*). Jenófanes, Heraclito, Empédocles y Pitágoras se cuentan positivamente entre los atacantes. Platón ha recogido aquí algunos dardos del contraataque de los poetas, aunque no nos dice las fuentes; en esas frases hay referencias a todo aquello que con más o menos razón solía achacarse a los filósofos: bajeza, vanidad, impiedad y mendiguez.

—Enteramente justo.

—Y daremos también a sus defensores, no ya poetas, sino amigos de la poesía, la posibilidad de razonar en su favor fuera de metro y sostener que no es sólo agradable, sino útil para los regímenes políticos y la vida humana. Pues ganaríamos, en efecto, con que apareciese que no *e* es sólo agradable, sino provechosa.

—¿Cómo no habríamos de ganar? —dijo.

—Pero en caso contrario, mi querido amigo, así como los enamorados de un tiempo, cuando vienen a creer que su amor no es provechoso, se apartan de él, bien que con violencia, del mismo modo nosotros, por el amor de esa poesía que nos ha hecho nacer dentro la educación de nuestras hermosas repúblicas, veremos con gusto que 608 ella se muestre buena y verdadera en el más alto grado; *a* pero, mientras no sea capaz de justificarse, la hemos de oír repitiéndonos a nosotros mismos el razonamiento que hemos hecho y atendiendo a su conjuro para librarnos de caer por segunda vez en un amor propio de los niños y de la multitud. La escucharemos por tanto, convencidos de que tal poesía [35] no debe ser tomada en serio, por no ser ella misma cosa seria ni atenida a la verdad; antes bien, el que la escuche ha de guardarse *b* temiendo por su propia república interior y observar lo que queda dicho acerca de la poesía.

—Convengo en absoluto —dijo.

—Grande, pues —seguí—, más grande de lo que parece es, querido Glaucón, el combate en que se decide si se ha de ser honrado o perverso; de modo que ni por la exaltación de los honores ni por la de las riquezas ni por la de mando alguno ni tampoco por la de la poesía vale la pena descuidar la justicia ni las otras partes de la virtud [36].

---

[35] Es decir, la placentera e imitativa, cf. 607 *c*; una muestra más de que hay otra clase de poesía que Platón considera admisible.

[36] La generalización sirve aquí para introducir el segundo asunto y capital de este libro: el de los premios de la virtud y castigos del vicio, sin cuyo estudio no quedaría completo lo relativo a la justicia e injusticia que vino tratándose en el libro IX.

—Conforme a lo que hemos discurrido —dijo— estoy de entero acuerdo contigo y creo que cualquier otro lo estaría también.

c IX. —Y sin embargo —observé—, no hemos tratado aún de las más grandes recompensas de la virtud, de los premios que le están preparados.

—De cosa bien grande hablas si es que hay algo más grande que lo que queda dicho —replicó.

—Pero ¿qué hay —repuse— que pueda llegar a ser grande en un tiempo pequeño? Porque todo ese tiempo que va desde la niñez hasta la senectud queda en bien poco comparado con la totalidad del tiempo.

—No es nada de cierto —dijo.

—¿Y qué? ¿Piensas que a un ser inmortal le está bien
d afanarse por un tiempo tan breve y no por la eternidad?

—No creo —respondió—; pero ¿qué quieres decir con ello?

—¿No sientes —dije— que nuestra alma es inmortal y que nunca perece?

Y él, clavando en mí su vista con extrañeza, replicó:

—No, de cierto, ¡por Zeus! ¿Es que tú puedes afirmarlo? [37]

—Sí —contesté—, si no me engaño; y pienso que tú también, porque no es tema difícil.

—Para mí, sí —repuso—; pero oiría de ti con gusto ese fácil argumento.

—Escucha, pues —dije.

—No tienes más que hablar —replicó.

[37] La creencia en la inmortalidad del alma está tan presente siempre en la mente de Platón que surge más de una vez en sus diálogos de manera inesperada (cf. 498 *d*). Aunque la doctrina fue sostenida desde antiguo, especialmente en los círculos órficos y pitagóricos, no tenía aceptación general; la actitud del común de las gentes respecto al problema parece bien reflejada en lo que dice Céfalo (330 *d-e*). También en *Phaed.* 80 *d* se da como propia de la mayoría la opinión de la mortalidad, y esto explica la extrañeza mezclada de incredulidad con que aquí recibe Glaucón el enérgico y repentino requerimiento; cf. la respuesta de Cebes en el mismo diálogo, 69 *e* y siguientes.

—¿Hay algo —preguntéle— a lo que das el nombre de bueno o de malo?

—Sí.

—¿Y piensas acerca de estas cosas lo mismo que yo? e

—¿Qué?

—Que lo malo es todo lo que disuelve y destruye; y lo bueno, lo que preserva y aprovecha.

—Eso creo —dijo.

—¿Y qué más? ¿No reconoces lo bueno y lo malo para cada cosa? ¿Por ejemplo, la oftalmía para los ojos, 609
la enfermedad para el cuerpo entero, el tizón para el a
trigo, la podredumbre para las maderas, el orín para el bronce o el hierro y, en fin, como digo, un mal y enfermedad connatural a casi cada uno de los seres?

—Así es —dijo.

—¿De modo que, cuando alguno de ellos se produce en un ser, pervierte aquello en que se produce y finalmente lo disuelve y arruina enteramente?

—¿Cómo no?

—Por consiguiente, el mal connatural con cada cosa y la perversión que produce es lo que la disuelve; y, si no es él quien la destruye, ninguna otra cosa podrá des- b
truirla. Porque jamás ha de destruirla lo bueno ni tampoco lo que no es bueno ni malo.

—¿Cómo había de destruirla? —dijo.

—Si hallamos, pues, alguno de los seres a quien afecte un mal que lo hace miserable, pero que no es capaz de disolverlo ni acabarlo, ¿no vendremos a saber con ello que no existe ruina posible para el ser de esa naturaleza?

—Así hay que creerlo —dijo.

—¿Y qué? —proseguí—. ¿No hay también en el alma algo que la hace perversa?

—Desde luego —dijo—; todo aquello que ha poco referíamos: la injusticia, el desenfreno, la cobardía y la c
ignorancia.

—¿Y acaso alguna de estas cosas la descompone y disuelve? Y cuida de que no nos engañemos pensando que el hombre injusto e insensato, cuando es sorprendi-

do en su injusticia, perece por causa de ella, que es la que pervierte su alma. Por el contrario, considéralo más bien en este aspecto. Así como la enfermedad, siendo la perversión del cuerpo, lo funde y arruina y lo lleva a no ser ya cuerpo, y todas las otras cosas que decíamos, por
d causa de su mal peculiar y por la destrucción que éste produce con su contacto e infusión, vienen a dar en el no ser... ¿No es así?

—Sí.

—¡Ea, pues! Considera al alma de la misma manera. ¿Acaso la injusticia y sus demás males la destruyen y corrompen cuando se le adhieren e infunden hasta llevarla a la muerte al separarla del cuerpo?

—De ningún modo —contestó [38].

—Por otra parte —observé—, es absurdo que la perversión ajena destruya una cosa y la propia no.

—Absurdo.

e —Y reflexiona, ¡oh, Glaucón! —continué—, en que por la mala condición de los alimentos, sea ésta la que sea, ranciedad, putrefacción o cualquier otra, no pensamos que el cuerpo tenga que perecer, sino que, cuando

[38] Hay en la pregunta de Sócrates y en la expedita respuesta de Glaucón dificultades verdaderamente graves: primeramente la pregunta de Sócrates dice literalmente: «... hasta separarla del cuerpo llevándola a la muerte». La frase parece entrañar la identificación de «la muerte del alma» y su «separación del cuerpo», que es lo contrario precisamente de lo que se trata de probar en toda la argumentación; y los traductores no han evitado en general el escollo («jusqu'à la conduire à la mort et à la séparer du corps», traduce Baccou; «jusqu'à ce qu'ils la conduisent à la mort et la séparent du corps», Chambry). Teniendo en cuenta que en griego el participio (literalmente «habiéndole llevado») expresa frecuentemente la acción que para nosotros es principal y el verbo personal (literalmente «separa») la lógicamente subordinada, podemos pasar por la explicación de Adam y, traduciendo como lo hemos hecho, entender que, de ser mortal el alma, hay que suponer que muera al quedar separada del cuerpo como creen y han creído en general los mortalistas y se repite en el *Fedón*. Pero ¿qué diremos de la respuesta? Es tan tajante que sólo puede tomarse como expresión de una realidad de experiencia: el alma es principio vital (353 *d*) y la experiencia demuestra que «el alma que se hace mala por el vicio retiene incólume su vitalidad» (Adam; cf. 610 *d*). La conclusión se extiende al alma separada del cuerpo, ya que por ella no cambia su naturaleza.

la corrupción de esos alimentos ha hecho nacer en el cuerpo la corrupción propia de éste, entonces diremos que el cuerpo ha perecido con motivo de aquéllos, pero bajo su propio mal, que es la enfermedad; en cambio, por la mala calidad de los alimentos, siendo éstos una cosa y el cuerpo otra y no habiendo sido producido el 610
mal propio por el mal extraño, por esa causa jamás juz- *a*
garemos que el cuerpo haya sido destruido.

—Muy exacto es lo que dices —observó.

X. —Pues bien, conforme al mismo razonamiento —dije—, si la corrupción del cuerpo no implanta en el alma la corrupción propia de ésta, no admitiremos que ella quede destruida por el mal extraño sin la propia corrupción, es decir, lo uno por el mal de lo otro.

—Así es de razón —dijo.

—Ahora, pues, o refutemos todo esto, como dicho fuera de propósito, o sostengamos, en tanto no esté refu- *b*
tado, que ni por la fiebre ni por otra cualquier enfermedad ni por el degüello ni aunque el cuerpo entero quede desmenuzado en tajos, ni aun así ha de perecer ni destruirse el alma en lo más mínimo; sostengámoslo hasta que alguno nos demuestre que por estos padecimientos del cuerpo se hace ella más injusta o impía. Porque por la aparición en una cosa de un mal que le es extraño, si no se le junta el mal propio, no hemos de dejar que se *c*
diga que se destruye el alma ni otro ser alguno.

—Pues en verdad —aseveró— que nadie demostrará jamás esto de que el alma de los que están en trance de morir se haga más injusta por la muerte.

—Pero si alguien —dije yo—, por no ser forzado a reconocer que las almas son inmortales, se atreve a salir al encuentro de nuestro argumento y a decir que el moribundo se hace más perverso y más injusto, en ese caso juzgaremos que, si dice verdad el que eso dice, la injusticia es algo mortal, como una enfermedad, para el que la lleva en sí y, por causa de ello, que es matador por su *d*
propia naturaleza, mueren los que la abrazan, los unos

en seguida, los otros menos prontamente [39]; pero de manera distinta a aquella en que mueren ahora los injustos a manos de los que les aplican la justicia.

—¡Por Zeus! —exclamó él—. La injusticia no aparecería como cosa tan terrible si fuera mortal para el que la abraza, porque sería su escape de los males; más bien creo que se muestra como todo lo contrario, porque
e mata, si le es posible, a los demás, pero al que la lleva en sí, a ése le hace estar muy vivo y además bien despierto. Tan lejos se halla, según parece, de producir la muerte.

—Bien dicho —observé—; en efecto, si la propia perversión y el mal propio no son bastantes para matar y destruir el alma, el mal ordenado para otro ser estará bien lejos de destruirla ni a ella ni a cosa alguna salvo aquella para la que ese mal esté ordenado.

—Bien lejos, como es natural —dijo.

—Y así, si no perece por mal alguno ni propio ni ex-
611 traño, es evidente que por fuerza ha de existir siempre;
a y lo que existe siempre es inmortal.

—Necesariamente —dijo.

XI. —Esto, pues, ha de ser así —afirmé—; y, si así es, comprenderás que existen siempre las mismas almas, ya que ni pueden ser menos, porque no perece ninguna, ni tampoco más [40], pues si se produjera algo de más en los seres inmortales, bien te das cuenta de que nacería de lo mortal, y entonces todo terminaría siendo inmortal.

—Verdad es lo que dices.

b —Pero no podemos admitir eso —añadí—, porque la

---

[39] Si la injusticia llevada al extremo causa la muerte, entonces la injusticia mata por ser mal propio del alma (hay que suponer que mata al alma, que es tanto como decir que destruye el principio vital y, por lo tanto, mata al hombre); pero Glaucón, de acuerdo con su respuesta anterior (609 *d*), sale vivamente al encuentro de esta hipótesis ya desechada allí en realidad.

[40] Platón mantuvo siempre la existencia del alma *ab æterno et in aeternum* y éste es punto capital de su filosofía.

razón no lo permite, como tampoco que el alma, en su más verdadera naturaleza, sea algo que rebose diversidad, desigualdad y diferencia en relación consigo mismo.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—No es fácil —dije— que lo eterno sea algo compuesto de muchos elementos y con una composición que no es la más conveniente, como en lo anterior se nos ha mostrado el alma [41].

—No, no es propio.

—Así, pues, el que el alma sea algo inmortal nos lo impone nuestro reciente argumento y los demás que se dan [42]; pero para saber cómo sea ella en verdad no hay que contemplarla degradada por su comunidad con el *c* cuerpo y por otros males, como la vemos ahora, sino adecuadamente con el raciocinio, tal como es ella al quedar en su pureza, y se la hallará entonces mucho más hermosa y se distinguirán más claramente las obras justas y las injustas y todo lo demás de que hemos tratado. Pero esto que acabamos de decir solamente es verdad según se nos aparece al presente, porque antes la hemos contemplado en una disposición tal que, así como los que veían al marino Glauco [43] no podían percibir fácilmente *d*

---

[41] Se refiere a la división del alma en tres partes hecha en 441 *c* y sigs. Prueba fundamental de la inmortalidad del alma es la basada en su simplicidad *(Phaed.* 78 *b* y sigs.). Por lo tanto es necesario explicar cuál es el alcance de aquella división: lo concupiscible y lo irascible, partes inferiores, están vinculados al cuerpo y desaparecen cuando el alma queda en estado de pureza *(ibid.* 66 *c* y sigs.); sólo lo racional permanece. En resumen, Platón vuelve aquí a acercarse a la tesis del *Fedón,* que «define el alma esencialmente por el pensamiento» (Robin).

[42] Da a entender que la cuestión no ha de quedar aquí agotada: como es sabido, forma el objeto capital del *Fedón,* pero la multitud de sus problemas se extiende por otros varios diálogos. A los argumentos allí dados alude Platón y también probablemente a otros de la misma escuela platónica o de otras escuelas.

[43] Glauco era, según la leyenda, un pescador beocio que se arrojó al mar después de comer de una hierba maravillosa, fue hecho inmortal y pasó a vagar eternamente errante por las olas; su nombre designa el color de las aguas marinas. Cf. los frs. 25 *c*-35 R., de la tragedia de Esquilo *Glauco el marino.*

su naturaleza originaria, porque, de los antiguos miembros de su cuerpo, los unos habían sido rotos y los otros consumidos y totalmente estropeados por las aguas, mientras le habían nacido otros nuevos por la acumulación de conchas, algas y piedrecillas, de suerte que más bien parecía una fiera cualquiera que lo que era por nacimiento, en esa misma disposición contemplamos nosotros al alma por efecto de una multitud de males. Por ello, Glaucón, hay que mirar a otra parte.

—¿Adónde? —dijo.

e —A su amor del saber, y hay que pensar en las cosas a que se abraza y en las compañías que desea en su calidad de allegada de lo divino e inmortal y de lo que siempre existe; y en cómo haya de ser cuando vaya toda entera tras esto y se salga, por el mismo impulso, del mar en que se halla y se sacuda las muchas piedras y conchas que ahora, puesto que de la tierra se nutre, se han fijado a su alrededor: costra térrea, rocosa y silvestre
612 procedente de esos banquetes a que suele atribuirse la
a felicidad. Y entonces se podrá ver su verdadera naturaleza, si es compuesta o simple o de qué manera y cómo sea. Por ahora, según creo, hemos recorrido suficientemente sus accidentes y formas en la vida humana [44].

—En efecto —observó.

XII. —Así, pues —pregunté—, ¿no hemos resuelto en nuestro razonamiento las dificultades propuestas sin
b celebrar por otra parte las recompensas y la gloria de la justicia como, según vosotros, hicieron Hesíodo y Homero, sino encontrando que la práctica de la justicia es en sí misma lo mejor para el alma considerada en su esencia, y que ésta ha de obrar justamente tenga o no tenga el anillo de Giges y aunque a este anillo se agregue el casco de Hades? [45]

---

[44] Cf. 519 *a-b*.

[45] Sobre el anillo de Giges, que hacía invisible a quien lo llevara, cf. 359 *c* y sigs.: la misma virtud tenía el casco de Hades, sobre el cual cf. Hom. *Il.* V 844-845: «y el casco de Hades se puso Atenea entre tanto, no fuese Ares tal vez el potente a notar su presencia».

—Pura verdad —respondió— es lo que dices.

—Entonces —seguí— ¿se podrá ver con malos ojos, Glaucón, que, además de esas excelencias, restituyamos a la justicia y a las demás virtudes los muchos y calificados c
premios que suele recibir tanto de los hombres como de los dioses, así en vida del sujeto como después de su muerte?

—De ningún modo —dijo.

—¿Me devolveréis, pues, lo que tomasteis prestado en nuestra discusión?

—¿Y qué es ello?

—Os concedí que el justo pareciera ser injusto y el injusto justo; porque vosotros creíais que, aunque no fuera ello cosa que pudiera pasar a la vista de los dioses ni de los hombres, debía con todo concederse en gracia de la argumentación para que la justicia en sí fuese juz- d
gada en relación con la injusticia en sí. ¿No lo recuerdas?

—Mal haría —dijo— en no recordarlo.

—Por consiguiente —dije—, puesto que ahora ya están juzgadas, pido de nuevo, en nombre de la justicia, que reconozcamos que ésta se nos muestra tal como corresponde al buen nombre que tiene entre los dioses y los hombres; y ello a fin de que recoja los premios del vencedor que gana por su fama y da a los que la poseen, puesto que ya la hemos visto conceder los bienes derivados de su propia esencia sin engaño para los que de veras la abrazan.

—Razonable —dijo— es lo que pides. e

—Así, pues —dije—, ¿me restituiréis primeramente la afirmación de que ninguno de esos dos hombres escapa en su manera de ser a la mirada de los dioses?

—Te la restituiremos —dijo.

—Y, si no se ocultan, el uno será amado por ellos y el otro odiado según convinimos desde el principio.

—Así es.

—¿Y no hemos de reconocer que al amado de los 613
dioses todas las cosas que de esos dioses procedan le a

han de venir de la manera más favorable salvo algún mal necesario que traiga desde su nacimiento por consecuencia de un yerro anterior? [46]

—Bien seguro.

—Por tanto, del hombre justo hay que pensar que, si vive en pobreza o en enfermedades o en algún otro de los que parecen males, todo ello terminará para él en bien sea durante su vida, sea después de su muerte. Porque nunca será abandonado por los dioses el que se es-
b fuerza por hacerse justo y parecerse a la divinidad, en cuanto es posible al ser humano la práctica de la virtud [47].

—Es de creer —dijo— que el tal no será abandonado por su semejante.

—Y en cuanto al injusto, ¿no habrá que pensar lo contrario de todo esto?

—Sin duda ninguna.

—Éstos serán, pues, los galardones que hay para el justo de parte de los dioses.

—Al menos en mi opinión —dijo.

—¿Y qué —dije yo— recibirán de los hombres? ¿No será ello como voy a decir si nos ponemos en la realidad? A los hombres desenvueltos e injustos, ¿no les pasa como a los corredores que corren bien a la salida y mal
c al regreso? [48] Saltan con rapidez al comienzo; pero al fin

[46] Se entiende una falta cometida en una existencia anterior, esto es, un pecado actual no purgado con que se encarna el alma en la nueva vida.

[47] «Seguir a la Divinidad» era máxima de los pitagóricos; «asemejarse a la Divinidad en lo posible» da como regla ética el propio Platón, *Theaet* 176 *b*. Para nosotros tiene esto último resonancias cristianas (cf. *Matth.* V 48).

[48] Según la interpretación más común Platón se refiere aquí a las carreras a que se daba el nombre de *díaulos* y que consistían en llegar a la meta, *kamptér*, doblarla y volver al punto de partida. Literalmente el texto dice: «que corren bien desde lo de abajo y mal desde lo de arriba». Como los estadios griegos estaban a un nivel en toda su extensión, hay que suponer que las designaciones, «arriba» y «abajo» son traslaticias: en efecto, lo más difícil de estas carreras era doblar la meta y, una vez doblada, no había más que seguir

quedan en ridículo dejando precipitadamente la prueba con las orejas gachas y sin corona. Por el contrario los expertos de verdad en la carrera llegan al fin, recogen los premios y son coronados. ¿No ocurre así de ordinario con los justos? Al final de cada una de sus acciones, de sus tratos con los demás y de la vida, ¿no quedan con buena fama y reciben las recompensas de los hombres?

—Bien de cierto.

—¿Te avendrás, pues, a que diga yo acerca de ellos todo lo que tú decías [49] acerca de los injustos? Diré, en efecto, que los justos, cuando llegan a mayores, mandan *d* en sus ciudades si quieren mandar, casan con quien quieren y dan sus hijos en matrimonio a quien se les antoja; en fin, todo lo que tú afirmabas de los otros lo afirmo yo de ellos. Y, con respecto a los injustos, he de decir que en su mayoría, aunque se encubran durante su juventud, son cogidos al final de su carrera, se hacen con ello dignos de risa y, al llegar a viejos, son despiadadamente vejados por forasteros y conciudadanos, reciben azotes y al fin sufren, dalo por dicho, todas aquellas cosas que tú tenías con razón por tan duras [50]. Pues bien, *e* considera tú, como digo, si te has de avenir a esto.

—En un todo —dijo—, porque es razonable lo que afirmas.

XIII. —Tales son, pues —dije yo—, los premios, recompensas y dones que en vida recibe el justo de 614 hombres y dioses además de aquellos bienes que por sí *a* misma les procura la virtud.

—Bienes ciertamente hermosos y sólidos —dijo.

—Pues éstos —dije yo— no son nada en número ni en grandeza comparados con aquello que a cada uno de

---

la recta del regreso; de ese modo el paso de aquel punto puede compararse al cruce de la cima de una montaña para tomar la cuesta abajo. Conforme a esta hipótesis podemos entender que el injusto tropieza y cae donde menos era de esperar, al fin de su vida, cuando ya parecía que no había de sufrir quebranto su felicidad.

[49] 362 *b-c*.

[50] 361 *e*.

esos hombres le espera después de la muerte; y también esto hay que oírlo a fin de que cada cual de ellos recoja de este discurso lo que debe escuchar.

b —Habla, pues —dijo—, que son pocas las cosas que yo oiría con más gusto.

—Pues he de hacerte —dije yo— no un relato de Alcínoo [51], sino el de un bravo sujeto. Er, hijo de Armenio, panfilio de nación, que murió en una guerra y, habiendo sido levantados, diez días después, los cadáveres ya putrefactos, él fue recogido incorrupto y llevado a casa para ser enterrado y, yacente sobre la pira, volvió a la vida a los doce días y contó, así resucitado, lo que había visto allá. Dijo que, después de salir del cuerpo, *c* su alma se había puesto en camino con otras muchas y habían llegado a un lugar maravilloso donde aparecían en la tierra dos aberturas que comunicaban entre sí y otras dos arriba en el cielo, frente a ellas. En mitad había unos jueces que, una vez pronunciados sus juicios, mandaban a los justos que fueran subiendo a través del cielo, por el camino de la derecha, tras haberles colgado por delante un rótulo con lo juzgado; y a los injustos les *d* ordenaban ir hacia abajo por el camino de la izquierda, llevando también, éstos detrás, la señal de todo lo que habían hecho. Y, al adelantarse él, le dijeron que debía ser nuncio de las cosas de allá para los hombres y le invitaron a que oyera y contemplara cuanto había en aquel lugar; y así vio cómo, por una de las aberturas del cielo y otra de la tierra, se marchaban las almas después de juzgadas; y cómo, por una de las otras dos, salían de la tierra llenas de suciedad y de polvo, mientras por la

---

51 «Relato de Alcínoo» se llamaba a la narración que Ulises hizo de sus aventuras a Alcínoo, rey de los feacios, y que forma los cantos IX-XII de la *Odisea*. Por lo extenso de esta narración se tomaba su nombre para designar cualquier exposición larga y verbosa (así el léxico *Suda*) pero aquí Platón parece referirse más bien a la verdad que a la extensión de lo contado y sin duda apunta especialmente a una parte del relato, la *Nékyia* o descenso a los infiernos, relatada en el canto XI del poema y frente a la cual da el autor su propia visión del mundo de los muertos.

restante bajaban más almas, limpias, desde el cielo [52]. Y e
las que iban llegando parecían venir de un largo viaje y,
saliendo contentas a la pradera, acampaban como en una
gran feria, y todas las que se conocían se saludaban y
las que venían de la tierra se informaban de las demás
en cuanto a las cosas de allá, y las que venían del cielo,
de lo tocante a aquellas otras; y se hacían mutuamente
sus relatos, las unas entre gemidos y llantos, recordando
cuántas y cuán grandes cosas habían pasado y visto en 615
su viaje subterráneo, que había durado mil años; y las a
que venían del cielo hablaban de su bienaventuranza y de
visiones de indescriptible hermosura. Referirlo todo,
Glaucón, sería cosa de mucho tiempo; pero lo principal
—decía— era lo siguiente: que cada cual pagaba la pena
de todas sus injusticias y ofensas hechas a los demás, la
una tras la otra, y diez veces por cada una, y cada
vez durante cien años, en razón de ser ésta la duración
de la vida humana; y el fin era que pagasen decuplicado b
el castigo de su delito. Y así, los que eran culpables de
gran número de muertes o habían traicionado a ciudades
o ejércitos o los habían reducido a la esclavitud o, en fin,
eran responsables de alguna otra calamidad de este géne-
ro, ésos recibían por cada cosa de éstas unos padecimien-
tos diez veces mayores [53]; y los que habían realizado
obras buenas y habían sido justos y piadosos, obtenían
su merecido en la misma proporción. Y también sobre
los niños muertos en el momento de nacer o que habían c
vivido poco tiempo refería otras cosas menos dignas de
mención; pero contaba que eran aún mayores las sancio-

[52] El lugar maravilloso, que llama después «pradera» (614 *e*), debemos figurárnoslo tendido horizontalmente entre las líneas verticales que unen las aberturas celeste y terrestre de cada lado: las almas de los justos suben por la abertura celeste de la derecha y las de los injustos bajan por la abertura terrestre de la izquierda. Por la abertura celeste de la izquierda y la terrestre de la derecha bajan y suben respectivamente las almas para una nueva encarnación.

[53] Las referencias al número 10 y sus múltiplos representan un elemento pitagórico del relato.

nes de la piedad e impiedad para con los dioses y los padres [54] y del homicidio a mano armada.

Decía, pues, que se había hallado al lado de un sujeto al que preguntaba otro que dónde estaba Ardieo el Grande [55]. Este Ardieo había sido, mil años antes, tirano de una ciudad de Panfilia después de haber matado a su
d anciano padre y a su hermano mayor y de haber realizado, según decían, otros muchos crímenes impíos. Y contaba que el preguntado contestó: «No ha venido ni es de creer que venga aquí. XIV. En efecto, entre otros espectáculos terribles hemos contemplado el siguiente: una vez que estuvimos cerca de la abertura y a punto de subir, tras haber pasado por todo lo demás, vimos de pronto a ese Ardieo y a otros, tiranos en su mayoría. Y había también algunos particulares de los más pecadores, a todos los cuales la abertura, cuando ya pensaban que
e iban a subir, no los recibía, sino que, por el contrario, daba un mugido [56] cada vez que uno de estos sujetos, incurables en su perversidad o que no habían pagado suficientemente su pena, trataba de subir. Entonces —contaba— unos hombres salvajes y, según podía verse, henchidos de fuego, que estaban allá y oían el mugido, se llevaban a los unos cogiéndolos por medio, y a Ardieo y a
616 a otros les ataban las manos, los pies y la cabeza y, arrojándolos por tierra y desollándolos, los sacaban a orilla del camino, los desgarraban sobre unos aspálatos y declaraban a los que iban pasando por qué motivos y cómo los llevaban para arrojarlos al Tártaro». Allí —decía—, aunque eran muchos los terrores que ya habían sentido, les superaba a todos el que tenían de oír aquella voz en

[54] Son delitos contra los dos preceptos capitales de la moral tradicional, formulados por Píndaro en la instrucción del centauro Quirón a Aquiles (P. VI 23-26): «venera, más que a ningún otro de los dioses, al Crónida... y no prives de esta honra a tus padres mientras les dé vida el destino». Cf. Jenof. *Mem.* IV 4, 19-20.

[55] Personaje enteramente imaginario como lo indica ya la remota edad en que se supone haber vivido.

[56] Mugido de amenaza; y, como ya observó Proclo, esta protesta de un ser inanimado es lo más a propósito para darnos la impresión de la enormidad del delito.

la subida; y, si callaba, subían con el máximo contento [57]. *b*
Tales eran las penas y castigos, y las recompensas en correspondencia con ellos. Y, después de pasar siete días en la pradera, cada uno tenía que levantar el campo en el octavo y ponerse en marcha; y otros cuatro días después llegaban a un paraje desde cuya altura podían dominar la luz extendida a través del cielo y de la tierra, luz *c*
recta como una columna y semejante, más que a ninguna otra, a la del arco iris, bien que más brillante y más pura. Llegaban a ella en un día de jornada y allí, en la mitad de la luz, vieron, tendidos desde el cielo, los extremos de las cadenas, porque esta luz encadenaba el cielo sujetando toda su esfera como las ligaduras de las trirremes [58]. Y desde los extremos vieron tendido el huso de la Necesidad, merced al cual giran todas las esferas. Su vara y su gancho eran de acero, y la tortera, de una mezcla de esta y de otras materias. Y la naturaleza de esa *d*
tortera era la siguiente: su forma, como las de aquí, pero, según lo que dijo, había que concebirla a la manera de una tortera vacía y enteramente hueca en la que se hubiese embutido otra semejante más pequeña, como las cajas cuando se ajustan unas dentro de otras; y así una tercera y una cuarta y otras cuatro más. Ocho eran, en efecto, las torteras en total, metidas unas en otras, y mostraban *e*

[57] Rasgo admirable revelador de la viveza con que Platón se representaba el cuadro que está describiendo.

[58] Debemos concebir la columna de luz (que parece ser la Vía Láctea) como eje de la esfera celeste. Ha de entenderse que la tierra está en mitad del Universo y que su centro coincide con el de éste; la columna luminosa atraviesa ese centro o, mejor dicho, en ese centro se anudan los cabos de las ligaduras de luz que circundan y sujetan el mundo por la parte externa y que se introducen por los polos en el interior de la esfera. Que los antiguos griegos reforzaban sus naves con cuerdas tendidas alrededor del casco está fuera de duda, y entre las pruebas de ello figura el famoso pasaje del naufragio de San Pablo (*Act.* XXVII 14 y siguientes). De menos importancia es la cuestión de si las ligaduras a que aquí se hace referencia se tendían horizontalmente a lo largo del barco o de borda a borda por debajo de la quilla. La dificultad grave de todc el trozo está en que a partir de este lugar la columna de luz, eje del Universo, aparece sustituida por el huso de la Necesidad sin que sea posible conciliar las dos construcciones.

arriba sus bordes como círculos, formando la superficie continua de una sola tortera alrededor de la vara que atravesaba de parte a parte el centro de la octava [59]. La tortera primera y exterior tenía más ancho que el de las otras su borde circular; seguíale en anchura el de la sexta; el tercero era el de la cuarta; el cuarto, el de la octava; el quinto, el de la séptima; el sexto, el de la quinta; el séptimo, el de la tercera, y el octavo, el de la segunda. El borde de la tortera mayor era también el más estrellado; el de la séptima, el más brillante; el de la octava
617 recibía su color del brillo que le daba el de la séptima;
a los de la segunda y la quinta eran semejantes entre sí y más amarillentos que los otros; el tercero era el más blanco de color; el cuarto, rojizo y el sexto tenía el segundo lugar por su blancura. El huso todo daba vueltas con movimiento uniforme, y en ese todo que así giraba los siete círculos más interiores daban vueltas a su vez, lentamente y en sentido contrario al conjunto; de ellos el que llevaba más velocidad era el octavo; seguían-
b le el séptimo, el sexto y el quinto, los tres a una; el cuarto les parecía que era el tercero en la velocidad de ese movimiento retrógrado; el tercero, el cuarto; y el segundo, el quinto [60]. El huso mismo giraba en la falda

[59] La representación en sí misma es clara: se trata de ocho recipientes semiesféricos de distinto tamaño, embutidos y ajustados unos en otros, de manera que sus bordes forman arriba una superficie continua. Para entender lo que se dice a continuación acerca de la anchura y color de estos bordes hay que tener en cuenta que el borde de la tortera exterior es el círculo de las estrellas fijas; el siguiente, hacia dentro, el de Saturno, y los que le siguen por su orden, los de Jupiter, Marte, Mercurio, Venus, el Sol y la Luna. Las anchuras, según la interpretación más probable, corresponden a las supuestas distancias existentes entre las órbitas de estos astros (véase nota siguiente), entendiéndose que dichas órbitas constituyen la línea exterior de los círculos respectivos. El color, en cambio, es el de los astros mismos.

[60] Conforme a una concepción de larga vida en la historia de la Astronomía, Platón considera que los movimientos de los astros van incluidos en los de todo el círculo celeste en que se hallan: el de las estrellas fijas se mueve de este a oeste y lleva consigo al conjunto de los demás círculos; pero además los otros siete tienen un movimiento propio en sentido opuesto, esto es, de oeste a este. De esta manera trata de explicar los movimientos especiales del Sol, la Luna y los pla-

de la Necesidad, y encima de cada uno de los círculos iba una Sirena que daba también vueltas y lanzaba una voz siempre del mismo tono; y de todas las voces, que eran ocho, se formaba un acorde[61]. Había otras tres mujeres sentadas en círculo, cada una en un trono y a distancias c
iguales; eran las Parcas, hijas de la Necesidad, vestidas de blanco y con ínfulas en la cabeza: Láquesis, Cloto y Átropo. Cantaban al son de las Sirenas: Láquesis, las cosas pasadas; Cloto, las presentes y Átropo, las futuras. Cloto, puesta la mano derecha en el huso, ayudaba de tiempo en tiempo el giro del círculo exterior; del mismodo hacía girar Átropo los círculos interiores con su izquierda[62]; y Láquesis, aplicando ya la derecha, ya la izquierda, hacía otro tanto alternativamente con el uno y los otros de estos círculos. XV. Y contaba que ellos, una vez llegados allá, tenían que acercarse a Láquesis; d
que un cierto adivino los colocaba previamente en fila y que, tomando después unos lotes y modelos de vida del halda de la misma Láquesis, subía a una alta tribuna y decía:

«Ésta es la palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: "Almas efímeras.[63], he aquí que comienza para vosotras una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Hado quien os elija, sino que vosotras e
elegiréis vuestro hado. Que el que salga por suerte el primero, escoja el primero su género de vida, al que ha de quedar inexorablemente unido. La virtud, empero, no

netas. Ha de observarse asimismo que Platón no se propone aquí exponer el porqué, sino sólo el cómo de todo ello; nos da, pues, una imagen del mundo tal como él lo concibe y el mismo hecho de poner en la Necesidad el primer móvil implica la renuncia a toda otra explicación racional.

61 Este pasaje está inspirado en la concepción pitagórica de la música de las esferas; según ella los astros de cada uno de los círculos dan notas propias correspondientes a las de las cuerdas del octacordio. Recuérdese la «inmensa cítara» del «gran Maestro» de que habla Fray Luís de León en su oda *A Francisco Salinas*.

62 Ya que estos círculos tienen, como se dijo, un movimiento especial retrógrado. En *Tim.* 36 *c-d* se dice ser este movimiento hacia la izquierda; el otro general, hacia la derecha.

63 Efímeras consideradas en su unión con el cuerpo.

admite dueño; cada uno participará más o menos de ella según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la Divinidad"» [64].

Habiendo hablado así, arrojó los lotes a la multitud y cada cual alzó el que había caído a su lado, excepto el mismo Er, a quien no se le permitió hacerlo así; y, al cogerlo, quedaban enterados del puesto que les había
618 caído en suerte. A continuación puso el adivino en tierra,
a delante de ellos, los modelos de vida en número mucho mayor que el de ellos mismos; y las había de todas clases: vidas de toda suerte de animales y el total de las vidas humanas. Contábanse entre ellas existencias de tiranos: las unas, llevadas hasta el fin; las otras, deshechas en mitad y terminadas en pobrezas, destierros y mendigueces. Y había vidas de hombres famosos, los unos por su apostura y belleza o por su robustez y vigor en la
b lucha, los otros por su nacimiento y las hazañas de sus progenitores; las había asimismo de hombres oscuros y otro tanto ocurría con las de las mujeres. No había, empero, allí categorías de alma, por ser forzoso que éstas resultasen diferentes según la vida que eligieran [65]; pero todo lo demás aparecía mezclado entre sí y con accidentes diversos de pobrezas y riquezas, de enfermedades y salud, y una parte se quedaba en la mitad de estos extremos. Allí, según parece, estaba, querido Glaucón, todo el peligro para el hombre; y por esto hay que aten-
c der sumamente a que cada uno de nosotros, aun descuidando las otras enseñanzas, busque y aprenda ésta y vea si es capaz de informarse y averiguar por algún lado quién le dará el poder y la ciencia de distinguir la vida

[64] En las nobles palabras del adivino hay que notar: 1.°, el aserto de que el hado no es impuesto al hombre, sino elegido por éste, aserto contrario a la creencia popular; 2.°, la tesis de la libertad de la virtud, de raíz socrática y larga difusión en la escuela estoica; 3.°, la proclamación del principio de la propia responsabilidad y la inculpabilidad de Dios: este principio fue «el grito de alianza de los campeones de la libertad en la primera edad cristiana» (Adam).

[65] En otros términos, el tenor de alma de cada uno no era objeto directo de elección, sino que resultaba de la elección de lo demás.

provechosa y la miserable y de elegir siempre y en todas partes la mejor posible. Y para ello ha de calcular la relación que todas las cosas dichas, ya combinadas entre sí, ya cada cual por sí misma, tienen con la virtud en la vida; ha de saber el bien o el mal que ha de producir la hermosura unida a la pobreza y unida a la riqueza y a tal o cual disposición del alma, y asimismo el que traerán, combinándose entre sí, el bueno o mal nacimiento, la condición privada o los mandos, la robustez o la debilidad, la facilidad o torpeza en aprender y todas las cosas semejantes existentes por naturaleza en el alma o adquiridas por ésta. De modo que, cotejándolas en su mente todas ellas, se hallará capaz de hacer la elección si delimita la bondad o maldad de la vida de conformidad con la naturaleza del alma y si, llamando mejor a la que lleva a ser más justa y peor a la que la lleva a ser más injusta, deja a un lado todo lo demás: hemos visto, en efecto, que tal es la mejor elección para el hombre así en vida como después de la muerte. Y al ir al Hades hay que llevar esta opinión firme como el acero para no dejarse allí impresionar por las riquezas y males semejantes y para no caer en tiranías y demás prácticas de este estilo, con lo que se realizan muchos e insanables daños y se sufren mayores; antes bien, hay que saber elegir siempre una vida media entre los extremos y evitar en lo posible los excesos en uno y otro sentido, tanto en esta vida como en la ulterior, porque así es como llega el hombre a mayor felicidad [66].

d *e* 619 *a* *b*

XVI. Y entonces el mensajero de las cosas de allá contaba que el adivino habló así: «Hasta para el último que venga, si elige con discreción y vive con cuidado, hay una vida amable y buena. Que no se descuide quien elija primero ni se desanime quien elija el último.»

Y contaba que, una vez dicho esto, el que había sido primero por la suerte se acercó derechamente y escogió

[66] En suma, Platón sostiene que sólo el conocimiento filosófico puede asegurarnos una buena elección en esta ocasión suprema; cf. 619 *c-e*.

la mayor tiranía [67]; y por su necedad y avidez no hizo
c previamente el conveniente examen, sino que se le pasó por alto que en ello iba el fatal destino de devorar a sus hijos y otras calamidades; mas después que lo miró despacio, se daba de golpes y lamentaba su preferencia, saliéndose de las prescripciones del adivino, porque no se reconocía culpable de aquellas desgracias, sino que acusaba a la fortuna, a los hados y a todo antes que a sí mismo. Y éste era de los que habían venido del cielo y en su vida anterior había vivido en una república bien ordenada y había tenido su parte de virtud por hábito,
d pero sin filosofía. Y en general, entre los así chasqueados no eran los menos los que habían venido del cielo, por no estar éstos ejercitados en los trabajos, mientras que la mayor parte de los procedentes de la tierra, por haber padecido ellos mismos y haber visto padecer a los demás, no hacían sus elecciones tan de prisa. De esto, y de la suerte que les había caído, les venía a las más de las almas ese cambio de bienes y males. Porque cualquiera que, cada vez que viniera a esta vida, filosofara sana-
e mente y no tuviera en el sorteo uno de los últimos puestos, podría, según lo que de allá se contaba, no sólo ser feliz aquí, sino tener de acá para allá y al regreso de allá para acá un camino fácil y celeste, no ya escarpado y subterráneo [68].

Tal —decía— era aquel interesante espectáculo en que las almas, una por una, escogían sus vidas; el cual, al
20 mismo tiempo, resultaba lastimoso, ridículo y extraño,
a porque la mayor parte de las veces se hacía la elección según aquello a lo que se estaba habituado en la vida anterior. Y dijo que había visto allí cómo el alma que en un tiempo había sido de Orfeo elegía vida de cisne, en odio del linaje femenil, ya que no quería nacer engendrada en mujer a causa de la muerte que sufrió a manos de éstas; había visto también al alma de Támiras, que

[67] Rigiéndose por la opinión común de la felicidad de los tiranos, ya expuesta por Trasímaco en 344 *b-c*.

[68] Cf. 614 y nota a 613 *b*.

escogía vida de ruiseñor, y a un cisne que, en la elección, cambiaba su vida por la humana, cosa que hacían también otros animales cantores. El alma a quien había tocado el lote veinteno había elegido vida de león, y era la de Ayante Telamonio, que rehusaba volver a ser hombre, acordándose de juicio de las armas. La siguiente era la de Agamenón, la cual, odiando también, a causa de sus padecimientos, al linaje humano, había tomado en el cambio una vida de águila. El alma de Atalanta, que sacó suerte entre las de en medio, no pudo pasar adelante viendo los grandes honores de un cierto atleta, sino que los tomó para sí. Después de ésta vio el alma de Epeo, hijo de Panopeo, que trocó su condición por la de una mujer laboriosa; y, ya entre las últimas, a la del ridículo Tersites, que revistió forma de mono. Y ocurrió que, última de todas por la suerte, iba a hacer su elección el alma de Ulises y, dando de lado a su ambición con el recuerdo de sus anteriores fatigas, buscaba, dando vueltas durante largo rato, la vida de un hombre común y desocupado y por fin la halló echada en cierto lugar y olvidada por los otros y, una vez que la vio, dijo que lo mismo habría hecho de haber salido la primera y la escogió con gozo [69]. De igual manera se hacían las transformaciones de los animales en hombres o en otros animales: los animales injustos se cambiaban en fieras; los justos, en animales mansos, y se daban también mezclas de toda clase.

Y después de haber elegido su vida todas las almas, se acercaban a Láquesis por el orden mismo que les había tocado; y ella daba a cada uno, como guardián de su vida y cumplidor de su elección, el hado que había es-

[69] Los personajes a que aquí se refiere Platón son bien conocidos: el cantor Orfeo fue despedazado por las Bacantes conforme a la leyenda recogida después por Virgilio (*Georg.* IV 520-522); Támiras, más frecuentemente llamado Támiris, es el último de los cantores tracios, privado de su arte por las Musas a quienes había desafiado en el canto (Homero *Il.* II 594-600); Atalanta es una heroína que tomó parte en la caza del jabalí de Calidón; Epeo, hijo de Panopeo, un héroe muy industrioso (Hom. *Il.* XXIII 664 y sigs.); Ayante, Agamenón, Tersites y Ulises, figuras inolvidables de la leyenda homérica.

cogido. Éste llevaba entonces al alma hacia Cloto y la
ponía bajo su mano y bajo el giro del huso movido por
ella, sancionando así el destino que había elegido al venir-
le su turno. Después de haber tocado en el huso se le
llevaba al hilado de Átropo, el cual hacía irreversible lo
621 dispuesto; de allí, sin que pudiera volverse, iba al pie
a del trono de la Necesidad y, pasando al otro lado y aca-
bando de pasar asimismo los demás, se encaminaban to-
dos al campo del Olvido [70] a través de un terrible calor
de asfixia, porque dicho campo estaba desnudo de árboles
y de todo cuanto produce la tierra. Al venir la tarde
acampaban junto al río de la Despreocupación, cuya agua
no puede contenerse en vasija alguna; y a todos les era
forzoso beber una cierta cantidad de aquella agua, de la
cual bebían más de la medida los que no eran conteni-
b dos por la discreción, y al beber cada cual se olvidaba de
todas las cosas. Y, una vez que se habían acostado y
eran las horas de la media noche, se produjo un trueno
y temblor de tierra y al punto cada uno era elevado por
un sitio distinto para su nacimiento, deslizándose todos
a manera de estrellas. A él, sin embargo, le habían im-
pedido que bebiera del agua; pero por qué vía y de qué
modo había llegado a su cuerpo no lo sabía, sino que de
pronto, levantando la vista, se había visto al amanecer
yacente en la pira.

Y así, Glaucón, se salvó este relato y no se perdió, y
c aun nos puede salvar a nosotros si le damos crédito, con
lo cual pasaremos felizmente el río del Olvido y no
contaminaremos nuestra alma. Antes bien, si os atenéis
a lo que os digo y creéis que el alma es inmortal y capaz
de sostener todos los males y todos los bienes, iremos
siempre por el camino de lo alto y practicaremos de todas
formas la justicia, juntamente con la inteligencia, para
que así seamos amigos de nosotros mismos y de los dio-
d ses tanto durante nuestra permanencia aquí como cuan-

[70] La imagen del campo del Olvido debía de ser de dominio general (cf. Aristóf. *Ran.* 186); pero tenía significado especial en las escatologías de órficos y pitagóricos, de donde la tomó Platón; cf. Virgilio, *Aen.* VI 713-715.

do hayamos recibido, a la manera de los vencedores que los van recogiendo en los juegos, los galardones de aquellas virtudes; y acá, y también en el viaje de mil años que hemos descrito, seamos felices [71].

[71] Con estas palabras de salutación y buen agüero se termina *La república*. Son como una solemne promesa de felicidad para aquellos que sigan el camino constantemente señalado a través de la obra.